Das
Problem der Willensfreiheit
bei
Friedrich Eduard Beneke.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Landes-Universität Rostock

vorgelegt von

Fritz David
aus Jülich.

Rostock.
Druck von H. Winterberg's Buchdruckerei.
1904.

Referent: Prof. Dr. Erhardt.

Meinen lieben Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549202_0105

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Kap. 1. Einleitung. 1/10

§ 1. Kritische Bemerkungen zu dem Problem der Willensfreiheit 1/6

§ 2. Literarische und methodologische Bemerkungen zu der vorliegenden Untersuchung 6/7

§ 3. Allgemeine Stellung Benekes gegenüber dem Problem der Willensfreiheit . . . 8/10

Kap. 2. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung. 11/18

Einleitende Bemerkungen 11/12

§ 4. Die metaphysische Erörterung des Kausalproblems 12/15

§ 5. Praktische Bedeutung und Umfang der Kausalität 15/18

Kap. 3. Die Kausalität im Seelenleben des Menschen. 19/29

§ 6. Psychologische Einleitung 19/22

§ 7. Die Kausalität im Seelenleben des Menschen 19/23

§ 8. Entstehung, Natur und kausale Bedingtheit des menschlichen Willens (Determinismus) 23/29

Seite

Kap. 4. Die Theorie der Freiheit und Zurechnung. 30/49

§ 9. Die Entwickelung des Sittlichen und Sittlich-Abweichenden im Menschen . . 30/34

§ 10. Die menschliche Freiheit (psychologische Freiheit) 34/39

§ 11. Die sittliche Freiheit 40/43

§ 12. Die Zurechnung 43/46

§ 13. Freiheit, Zurechnung und Kausalzusammenhang 46/49

Kapitel 5. Kritik der metaphysischen Freiheit. 50/70

§ 14. Allgemeine Karakteristik der metaphysischen Freiheit 50/52

§ 15. Die metaphysische (trasscendentale, unbedingte) Zurechnung 53/60

§ 16. Die indifferentistische Freiheit . . . 60/64

§ 17. Die transscendentale (intelligible) Freiheit 64/70

Kap. 6. Benekes Verteidigung und Erläuterung seiner Freiheitstheorie. 71/84

§ 18. Widerlegung einiger Einwände gegen Determinismus und Freiheitstheorie . 71/77

§ 19. Gründe für die beim Streit um die Willensfreiheit herrschende Begriffsverwirrung 78/80

§ 20. Die Freiheitstheorie und die Interessen des moralischen Bewusstseins . . . 81/84

Kap. 7. Beziehungen des Freiheitsproblemes zu verschiedenen philosophischen Disziplinen. 85/95

§ 21. Menschliche Freiheit und göttliche Weltregierung (Religionsphilosophie) . . . 85/87

Seite

§ 22. Beziehungen des Freiheitsproblemes zur Rechtsphilosophie 87/91

§ 23. Beziehungen des Freiheitsproblemes zur Seelenkrankheitskunde 91/92

§ 24. Bemerkungen zur Geschichte des Freiheitsproblemes 92/95

Kap. 8. Bemerkungen zur „moralischen Kunstlehre." 96/104

§ 25. Begriff und Aufgabe derselben . . . 96/97

§ 26. Ausbildung, Macht und Grenzen des Willens 97/100

§ 27. Die verschiedenen Arten und Stufen und die Erwerbung der sittlichen Freiheit . 100/4

Kap. 9. Schluss. 105/14

§ 28. Selbstverteidigung Benekes gegen den Vorwurf des „Determinismus und Quietismus" 105/6

§ 29. Die Bedeutung der Freiheitslehre Benekes 107/11

§ 30. Die Bedeutung Benekes im allgemeinen 111/14

Anhang. (Stellenverzeichnis) 115/16

Druckfehler-Verzeichnis.

(S. = Seite, Z. = Zeile, Ag. = Anmerkung.)

Es muss heissen auf:

S. 6 Z. 8: methodologische
S. 10 Z. 4: . . . aus. »Gleichwohl . . . .
S. 20 Ag. Z. 2: überhaupt.
S. 31 Ag.: Bentham.
S. 33 Z. 1: . . . anerkannt: »„Er . . . . . werden“ (sagt man):
S. 35 Z. 16: »„Freiheit“ ist „Unabhängigkeit“ und . . .
S. 39 Agen. Z. 5 und Z. 9: S. 41 [4]).
S. 41 Agen. Z. 4: Willensentschluss.
S. 49 Agen. Z. 4: S. 41 [3]
S. 52 Z. 13: stützt
S. 60 Agen. Z. 4: Z. 10—u.
S. 61 Z. 14: wirksam erweisen kann.
S. 68 Z. 12: Freiheitsakt
S. 72 Z. 10: ursächliche . . .; Z. 21: Angelegtheiten
S. 74 Ag. Z. 4: Entwicklungen
S. 74 Z. 4: erweisen
S. 82 Z. 11 von unten: ursächliche
S. 83 Z. 9: daher ist für . . .
S. 89 Agen. Z. 3: psychologischen
S. 90 Agen. Z. 3: Einfluss; Z. 4: B.
S. 100 Z. 3: sind, vorsichtig —
S. 104 Ag.: »Gramzow«
S. 105 Z. 5: »Determinismus«
S. 107 müssen die Agen. die Nummern 1—4 tragen, die Ag. auf
S. 108 die Nummer 6.

Kapitel I.

Einleitung.

§ 1. Historische und kritische Bemerkungen zu dem Problem der Willensfreiheit.

Um eine Untersuchung über das Problem der Willensfreiheit möglichst klar und bestimmt zu gestalten, ist es vor allen Dingen notwendig, die Bedeutung der dabei verwandten Begriffe, wie hauptsächlich »Freiheit«, »Willensfreiheit,« »metaphysische Freiheit« u. s. w. bestimmt und eindeutig festzustellen. In der Deutung dieser und ähnlicher Begriffe herrscht bei den einzelnen philosophischen Schriftstellern wie früher so auch heute noch eine grosse Verschiedenheit und Willkür; ja sehr häufig bleibt nicht einmal ein und derselbe Schriftsteller konsequent bei seiner eigenen Terminologie. Hauptsächlich dieser Umstand und viel weniger wirklich bedeutende sachliche Verschiedenheiten haben es verschuldet, dass in der Frage der Willensfreiheit solche Unklarheiten und Widersprüche vorliegen. In klassischer Weise hat H u m e dieser Ansicht in längeren Ausführungen

Ausdruck gegeben.[1] In Wirklichkeit — das ist Humes Hauptgedanke — haben in Bezug auf das Problem der Willensfreiheit alle Menschen die gleiche, nämlich deterministische Anschauung. „Ich hoffe — so sagt er — also klar zu machen, dass alle Menschen in der Lehre von der Freiheit und Notwendigkeit eines Sinnes gewesen sind, sobald man diesen Worten einen vernünftigen Sinn unterlegt, und dass der ganze Streit sich bisher nur um Worte gedreht hat." Die Übereinstimmung der Menschen ergiebt sich — so führt er dann weiter aus — deutlich aus ihrem praktischen Verhalten; sucht man daher theoretisch den Determinismus zu bekämpfen, so kann es sich nur um unklare Begriffe und Wortstreitigkeiten handeln. —

So weit Hume. — Bei dem Problem der Willensfreiheit handelt es sich ursprünglich und vor allem um die Frage nach dem „liberum arbitrium indifferentiae", nach der absoluten Wahlfreiheit. Hat man diese Frage — gleichwohl ob im deterministischen oder indeterministischen Sinne — entschieden, so treten weitere Probleme auf. Dem Indeterminismus macht es hauptsächlich Schwierigkeiten, seine Lehre mit dem Kausalgesetz in Einklang zu bringen; der Determinismus hat sich nun genauer zu äussern über das dem Menschen innewohnende Gefühl der Freiheit, über das Problem der Zurechnung — obwohl in Wirklichkeit dieses gerade

[1]) „Untersuchung über den menschlichen Verstand", Abt. VIII „Über Freiheit und Notwendigkeit". Übers. von v. Kirchmann, 3. Ausg. 1880 S 79 ff. — Die folgende wörtliche Anführung S. 80 unten.

bei dem Indeterminismus zu viel stärkeren Bedenken Anlass giebt — und über ähnliches mehr.

Es wäre dagegen verkehrt, — wie es aber oft geschehen ist —, anstatt an der Hand des obigen Gedankenganges unbefangen an die Lösung des Problemes der Willensfreiheit heranzutreten, ohne weiteres diese Freiheit des Menschen schon vorauszusetzen oder sie auf eine bestimmte Weise zu definieren und von da aus rückwärts zu versuchen, die Tatsachen der Erfahrung mit dieser Voraussetzung oder Definition in Einklang zu setzen.

Wir gehen hier auf die Geschichte des Freiheitsproblemes nicht ein, glauben aber aus derselben das Ergebnis ziehen zu können, dass fast alle bedeutenden Philosophen, speziell der neueren Zeit, wo ja das Problem erst in voller Schärfe aufgefasst wurde, eine deterministische Auffassung vertreten haben. Ich nenne nur Cartesius,[2] Spinoza, Leibniz, Wolf, Hobbes, Hume, Kant (abgesehen von seiner Theorie der intelligiblen Freiheit), Herbart, Beneke, Schopenhauer. Im Anschluss an diese bedeutenden Vertreter des Determinismus hat sich auch die neueste Philosophie in ihrer überwiegenden Mehrheit für denselben entschieden.[3]

---

[2]) Der, trotzdem er den Willen für frei erklärt, doch eine deterministische Anschauung (im modernen Sinne) vertritt. Man sehe seine „Meditationes de prima philosophia", 4. Betrachtung. Ausgabe Reclam: „Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie" S. 73—77. Man vergleiche auch die Anmerkung des Übersetzers auf S. 75: „Man sieht hier deutlich, wie der Streit um die Willensfreiheit lediglich ein Wortstreit ist."

[3]) Zur Bestätigung dieses Ergebnisses möchte ich auf eine Äusserung E. von Hartmanns hinweisen (Philos. des Unbew.

Aber indem der Determinismus die oben erwähnten Schwierigkeiten (Gefühl der Freiheit, Zurechnung u. s. w.) zu lösen sucht, kommt er dazu, statt des verworfenen liberum arbitrium indifferentiae einen neuen Freiheitsbegriff aufzustellen, das wahre Wesen der menschlichen Willensfreiheit darzulegen. So hat sich in der — deterministischen Anschauungen huldigenden — modernen Philosophie der Freiheitsbegriff etwa in folgendem Sinne entwickelt:[4] Die menschliche Freiheit besteht darin, dass der Mensch sich entscheidet auf Grund seiner ganzen moralischen Persönlichkeit, dass er aus vernünftigen Gründen und nach seiner moralischen Einsicht handelt, dass er nach bestem Wissen und Gewissen versucht, an sich moralisch zu arbeiten. Diese Freiheit ist nicht nur mit dem allgemeinen Kausalzusammenhange vereinbar, sondern beruht wesentlich auf ihm. Eine Auffassung dieser Art werden wir bei Beneke in der vorliegenden Arbeit genauer kennen lernen.

Wir haben über das Problem der Willensfreiheit eine geradezu ungeheure Literatur, nicht nur aus der Vergangenheit, sondern auch aus der unmittelbarsten

10. Aufl. I Teil S. 322): „Zunächst glaube ich mich darauf berufen zu können, dass die neuere Philosophie einstimmig die Frage der Willensfreiheit dahin entschieden hat, dass von einer empirischen Freiheit des einzelnen Willensaktes im Sinne der Unbedingheit keine Rede sein könne, da dieser wie jede andere Naturerscheinung unter dem Gesetze der Kausalität steht und aus dem augenblicklich gegebenen geistigen Zustand des Menschen und den auf ihn wirkenden Motiven mit Notwendigkeit folgt."

[4]) Erhardt, Geschichte der neueren Philosophie von Kant, Kollegheft. Ferne rauch: Metaphysik I (Erkenntnistheorie). Leipzig 1894. S. 493 ff.

Gegenwart. Ich halte es daher für etwas verwunderlich, wenn Wentscher in einem Aufsatze „Das Problem der Willensfreiheit bei Lotze«[5] sich darüber beklagt, dass »während in früheren Zeiten die Diskussion über die Freiheit des Willens zu den vornehmsten Gegenständen der Philosophie gehörte, sich die moderne Philosophie in auffälliger Weise davon zurückgezogen habe«. Die Gründe dafür sucht Wentscher nicht in der »Selbstbescheidung« der modernen Philosophie, welche sich an dieses Problem nicht herantraue, sondern darin, dass man glaube, »über die ganze Frage nach der Freiheit des Willens hinausgewachsen zu sein«, man begnüge sich damit, »das Freiheitsbewusstsein nach Art einer pathologischen Erscheinung« zu erklären; »dass es Freiheit im eigentlichen Sinne nicht geben könne, nimmt man in stillschweigendem Übereinkommen allgemein für ausgemacht.« Geben wir wirklich zu, dass die Diskussion schwächer geworden ist, was immerhin zweifelhaft erscheinen kann,[6] so dürfte doch eben der Grund darin liegen, dass sich, wie schon oben dargelegt wurde, die Meinungen geklärt und zu einigermassen übereinstimmenden und sicheren Resultaten geführt haben. Wenn unter der »Freiheit im eigentlichen Sinne« die indeterministische Wahlfreiheit verstanden

[5]) In dem »Philos. Abhandlungen,« dem Andenken R. Hayms gewidmet u. s. w. Halle 1902, Verl. Niemeyer. S. 157 ff.

[6]) Interessant ist die eifrige Diskussion der Frage in nichtphilosophischen Kreisen und Zeitschriften, z B. namentlich in juristischen Fachblättern, worüber man die »Bibliographie der deutschen Zeitschriften-Literatur« vergleiche. (Herausgegeben von Dietrich, Leipzig.)

sein soll, so dürfte es allerdings kaum noch jemanden — in Fachkreisen natürlich — geben, der dieselbe schlechthin und ohne jede Einschränkung verteidigte. Das Freiheitsbewusstsein aber braucht nicht pathologisch erklärt zu werden, sondern ist durchaus berechtigt, indem es sich auf die oben angedeutete wahre Natur der menschlichen Freiheit stützt.

§ 2. Literarische und methodeologische Bemerkungen zu der vorliegenden Untersuchung.

Die Behandlung des Problems der Willensfreiheit findet sich bei Beneke nicht in einer einzigen geschlossenen Darstellung, sondern in einer grossen Reihe grösserer oder kleinerer Ausführungen in fast seinen sämtlichen Werken. Als die wichtigsten davon dürften die Darstellungen in dem »System der Metaphysik« (S. 333—349) und in den »Grundlinien der Sittenlehre« (Band I, S. 498—564) zu bezeichnen sein.[1]

[1]) Ein vollständiges Verzeichnis aller Stellen findet sich im „Anhang", wo auch die genauen Titel und die Erscheinungsjahre der Werke angeführt sind. — Abkürzungen: G = Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie (G I und G II = Grundlinien der Sittenlehre, I. und II. Band, G III = Grundlinien des Naturrechtes usw.) M = System der Metaphysik. Phys. = Grundlegung zur Physik der Sitten. Beiträge (zur Seelenkrankheitskunde). Sk. (I und II) = Psychologische Skizzen. Bentham = Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung von Bentham. Ps. = Lehrbuch der Psychologie (3. oder 4. Aufl.) Pr. Ps. I u. II = Pragmatische Psychologie; davon zu unterscheiden das »Lehrbuch d. Pr. Ps.« Logik I u. II = System der Logik (das »Lehrbuch der Logik« kommt nicht in Betracht.) D. n. Ps. = Die neue Psychologie. A I, II, III = Archiv für pragmatische Psychologie. 1851, 52, 53. Verh. v. S. u. L. = Verhältnis von Seele und Leib. Erf.-Seelenlehre = Erfahrungsseelenlehre.

Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, die Summe dieser einzelnen Stellen zu einer übersichtlichen und geschlossenen Darstellung zu vereinigen. Wir können uns dabei im einzelnen des öfteren ziemlich genau an die eigenen Ausführungen B.s anschliessen, die Anordnung des Stoffes im Ganzen ist von der Darstellung B.s unabhängig und musste es der Natur der Sache nach auch sein. — Da sich in den Ausführungen B.s in den verschiedenen Werken eine grosse Zahl inhaltlich übereinstimmender oder wenigstens sehr ähnlicher Stellen findet, konnte ich mich in der Darstellung auf die wichtigsten dieser Stellen beschränken und die übrigen zum Vergleiche anführen.[2]

Die Ansichten B.s über das Problem der Willensfreiheit sind noch nirgends ausführlich behandelt worden. Wo sie überhaupt erwähnt werden, finden sich nur kurze Bemerkungen oder Darstellungen seiner speziellen Ausführungen in den »Grundlinien I« resp. in der »Metaphysik«.[3]

Die römischen Ziffern bedeuten also den Band (ev. auch die Seiten der Vorrede), die arabischen die Seite. Ag = Anmerkung. o = oben, m = in der Mitte, u = unten (m — u = Mitte bis unten). Z = Zeile (v. o. = von oben, v. u. = von unten). vgl. = vergleiche. S. = Seite. bs. = besonders.

[2]) Da ich mich dem Karakter der Arbeit entsprechend im allgemeinen kurz fassen muss, will ich hier auf das zum Vergleiche beigebrachte Material noch einmal besonders aufmerksam machen, zumal dasselbe auf Vollständigkeit Anspruch erheben darf.

[3]) Ich führe hier die mir bekannten Stellen an: Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit. Rostocker Diss. S. 31 (Beneke als Determinist). Kühn, Die Sittenlehre B.s. Leipzig 1892, S. 26—28. A. Wandschneider, Die Metaphysik B.s. Berlin 1903. S. 97—102, vgl. von S. 86 an. Die Darstellung ist ge-

§ 3. Allgemeine Stellung Benekes gegenüber dem Problem der Willensfreiheit.

Dass bei unserem Problem vielfach nur ein Streit um Worte vorliegt, das ist auch die vielfach geäusserte Ansicht B.s. So sagt er[1]: „Die Schwierigkeit liegt nicht in der Sache, sondern allein in der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit der Begriffe, welche hiervon aus dem gewöhnlichen Leben in die Wissenschaft hinübergenommen sind.“ — „So werden denn freilich, wie die Sache einmal steht, die schattenähnlichen, nach allen Seiten hin unbegrenzten Begriffe von dem einen so, und von dem andern so ausgebildet und begrenzt, und indem in dem gemeinsamen Gebrauche hierfür keine bestimmte Richtschnur gegeben ist, so hat jeder im allgemeinen soviel Recht als sein Gegner. Der Streit zwischen ihnen ist nicht zu entscheiden und es bilden sich Scheinwidersprüche gegen das sonst unzweifelhaft

---

geben nach der »Metaphysik.« O. Gramzow, F. E. Benekes Leben und Philosophie. Bern 1899. S. 121—24 (Darstellung nach Gl); 139 (nach M.); 154 u—55 m (Determinismus bei Hume und Beneke). Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II. Bd. 263—66. (Eine kurze Darstellung der Freiheitslehre B.s nach Gl). Wir werden »Jodl« und »Gramzow« mehrfach zu erwähnen haben. Dressler, der Bearbeiter der 3. Aufl. der »Ps.« und Freund B.s erwähnt ferner (Ps. § 311,3. Anm. u. S. 304 Ag) zwei Schriften: Börner, Die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe. Freib. 1857 und Dittes, Über die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung von Spinoza, Leibniz, Kant. 2. Aufl. Leipzig. 1892. Börner und Dittes standen in Beziehungen zu Beneke, in beiden Schriften wird aber B.s Name nicht genannt. Während die Schrift Börners wenigstens Anklänge an die Anschauungen Benekes aufweist, finden sich bei Dittes nicht einmal solche.

[1]) Beide folgenden Stellen G. I, 507.

Feststehende.«[2] Freilich will B. damit die Schwierigkeiten der Frage auch nicht ganz ableugnen oder unterschätzen. So sagt er im Beginn der Ausführungen der Grundlinien der Sittenlehre (G I 498): »Wir kommen nun zu demjenigen Abschnitte der Moral«, — nämlich Freiheit und Zurechnung — »welcher von jeher den ernster und strenger Gesinnten als das Kreuz und die Marterbank dieser Wissenschaft, und von anderen als ein lustiger Tummelplatz für sophistischen Scharfsinn und abenteuerliche Meinungen betrachtet worden ist. Die Einen wie die Andern pflegen aber darin übereinzustimmen, dass man bei den Betrachtungen über Zurechnung und Freiheit über gewisse unlösbare Rätsel, ja über Widersprüche, die man als solche anerkennen nnd bestehen lassen müsse, nicht hinaus zu kommen vermöge.« Und an anderer Stelle (M 264): »Überhaupt ist dies bekanntlich das Gebiet, wo sich von jeher die Kämpfer der verschiedensten Parteien am hitzigsten getummelt haben und ausgezeichnete Forscher haben geradezu die Behauptung aufgestellt, es werde dem menschlichen Verstande nie gelingen, die Widersprüche, welche durch die mit gleicher Stärke in uns gegebenen Ansichten begründet würden, gänzlich zu entfernen. So schlimm steht es allerdings nicht; vielmehr werden wir zu einer durchaus bestimmten, von allen Widersprüchen freien Ansicht über diese Verhältnisse gelangen. Aber auf jeden Fall wird dies nicht ohne Überwindung grosser Schwierigkeiten möglich sein.«

[2]) vgl. G. I 521, Z. 21. Näheres über die Natur dieser Begriffsverwirrung findet sich im § 19 dieser Arbeit.

Wie schon hieraus hervorgeht, ist B. gleichwohl fest überzeugt, selbst eine einwandfreie und klare Lösung geben zu können und spricht dies des öfteren auf das bestimmteste aus.« »Gleichwohl zeigen sich für den tiefer blickenden diese Rätsel sehr wohl lösbar, und alle Entwickelungs- und Beurteilungsverhältnisse im klarsten Lichte und mit der grössten Bestimmtheit aufzufassen« (M 334 m). Insbesondere ist das möglich »an der Hand einer tiefer dringenden und alle Entwickelungen der menschlichen Seele mit der höchsten Genauigkeit auffassenden und konstruierenden Psychologie« (Gl 498), nämlich eben der »neuen Psychologie«, die B. darbieten will. An andersr Stelle (Ps, S. 222m) nennt B. die Widerlegung der vielen falschen Ansichten von der Freiheit eine »dornenvolle, aber nach den von der neuen Psychologie erworbenen Aufklärungen mit der vollsten Entschiedenheit, Bestimmtheit und Klarheit zu lösende Aufgabe.«

Diese Ausführungen mögen zur allgemeinen Orientierung über B.s Stellungnahme zum Problem der Willensfreiheit dienen. Wir wenden uns nun zu einigen kurzen Betrachtungen über das Problem der Kausalität.[3]

[3]) Weitere Stellen, bs. über die Lösbarkeit des Problems, sind: M XI, Z. 4ff. 335 Z. 19. Gl 133 Z. 7. II, 4m — u. Ps. § 227 Ag. D. n. Ps. 211 Ag. Pr. Ps. I 74u. Sk. II, 397u. A I 230, o — m. II, 399mff. III 123,o.

Kapitel II.

Das Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Einleitende Bemerkungen.

Eine notwendige Grundlage für die Erörterung des Problems der Willensfreiheit bildet die Untersuchung über das Verhältnis von Ursache und Wirkung und speziell über die Frage, ob jedes Geschehen in der materiellen wie in der geistigen Welt streng ursächlich bedingt sein müsse; denn auf der Voraussetzung einer allgemeinen Gültigkeit des Kausalprinzipes beruht ja die Grundanschauung des Determinismus. Auch B. selbst betont die Notwendigkeit dieser Untersuchung: »Eine sichere Entscheidung darüber — (nämlich über das Problem der Freiheit) — kann nur gewonnen werden, wenn wir uns zunächst das vorher bezeichnete, den Begriff und den Ursprung des ursächlichen Verhältnisses, mit angemessener Klarheit und Genauigkeit ausgeprägt haben.« (M 265.)

Eine sehr eingehende Darstellung der Kausalprobleme finden wir in der »Metaphysik« im V. Abschnitte des Zweiten Hauptteiles, wo das »Verhältnis von Ursache und Wirkung« behandelt wird.[1]

[1]) M 261—349. In diese Ausführungen sind diejenigen über Freiheit gleich mit hinein verflochten, bs. von 326 und 333 an. Grossenteils sind diese Ausführungen historisch-kritisch.

Wir wollen der folgenden Betrachtung der Kausalverhältnisse zwei Hauptgesichtspunkte zu Grunde legen. Wir behandeln das Kausalproblem zunächst von derjenigen Seite, die für uns ein mehr theoretisches (metaphysisch - erkenntnistheoretisches) Interesse hat, und haben es da hauptsächlich mit der Frage nach Begriff und Ursprung der Kausalität zu tun. Zweitens erörtern wir dann das Kausalproblem von dem praktischen Gesichtspunkte aus, indem wir die Bedeutung der Kausalität für unser praktisches Leben, unser Denken und Handeln in Betracht ziehen und insbesondere die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzipes untersuchen. Benekes Ausführungen beziehen sich fast ausschliesslich auf die erstgenannte »metaphysische Erörterung«, wie wir sie kurz bezeichnen wollen. — Wir geben zunächst eine Darlegung der Resultate, zu denen B. in dieser Hinsicht gelangt, soweit sie als Stütze und Ergänzung seiner Freiheitstheorie[2] in Betracht kommen. Wir können uns dabei jedoch sehr kurz fassen.

§ 4. Die metaphysische Erörterung des Kausalproblems.

»Bei allem, was geschieht in der geistigen wie in der materiellen Welt, setzen wir eine Ursache dieses Geschehens voraus und glauben nicht eher eine voll-

[2]) Ich gebrauche das Wort »Freiheitstheorie« bald in einem weiteren Sinne (allgemein = Problem der Willensfreiheit), bald in einem engeren, nämlich für die spezielle positive Theorie B.s von der menschlichen Freiheit, wie wir sie bs. in den §§ 10 u. 11 kennen lernen werden. Die Bedeutung im einzelnen Fall ergibt sich leicht.

ständige Erkenntnis davon gewonnen zu haben, bis es uns gelungen ist, diese Ursache zu entdecken.« (M 261 ff). Nun sollte man glauben, dieses so häufig für uns in Betracht kommende Problem sei längst klar aufgefasst und bestimmt. Aber die Geschichte der Metaphysik zeigt uns gerade das Gegenteil. Es ist »noch immer nicht mit einigermassen allgemeiner Anerkennung festgestellt, was eigentlich der Begriff des Kausalverhältnisses in sich enthalte; und noch mehr ist man über den Erkenntnisquell desselben uneinig«:[1] Begriff und Ursprung des Kausalverhältnisses sind also die Hauptstreitpunkte der metaphysischen Erörterung. B. beschäftigt sich sehr ausführlich zunächst mit den berühmten Darlegungen Humes über die Kausalität und im Anschluss daran auch mit den Argumentationen der Schottischen Schule und Kants. Hume war zu dem Ergebnis gekommen, dass der Kausalbegriff ein erdichteter Begriff sei, lediglich aus der Gewohnheit entsprungen, welche uns veranlasse, der regelmässigen zeitlichen Aufeinanderfolge eine notwendige innere Verknüpfung unterzulegen. (M 270). Wenn der Kausalbegriff Realität haben solle, so müsse sich sein Ursprung irgendwo »im Reell-Gegebenen oder in einer Wahrnehmung nachweisen lassen, von welcher er der Abdruck ist« (268 u.) Eine solche Wahrnehmung, meint Hume aber, lasse sich in der gesamten äusseren und inneren Erfahrung nicht nachweisen. — Hieran knüpft B. selbst an. Es kann, wenn man jene Forderung

[1]) M 262. — Soweit keine neue Seite genannt ist, beziehen sich die Citate immer auf die zuletzt angegebene.

Humes für die Feststellung der Realität des Kausalbegriffes als richtig anerkennt, nur ein Verfahren geben, die Humeschen Zweifel wirklich zu beseitigen, nämlich »vermöge einer genauen Revision der menschlichen Erkenntnis eine von Hume übersehene[2] objektiv begründete Vorstellung oder eine Wahrnehmung des Kausalverhältnisses« nachzuweisen (M 272). Hier kommt nun B. vermöge seiner schon vorher ausführlich in der »Metaphysik« entwickelten metaphysischen Grundanschauung sofort zu einem Ergebnis. Er lehrt nämlich, dass uns das wahre »Ding-an-sich« oder »Sein-an-sich« durch die Wahrnehmungen unseres Selbstbewusstseins in unserem eigenen Geiste gegeben und somit erreichbar sei. In der Selbstauffassung unseres Geistes fallen »Vorstellen« und »Sein« zusammen. In der Überschrift und am Schluss des zweiten Abschnittes im Ersten Hauptteil der »Metaphysik«[3] drückt Beneke diese Lehre in prägnanter Form folgendermassen aus: »Wir sind selbst ein Sein und haben von uns eine Wahrnehmung, in welche das Sein unmittelbar eingeht ohne Zumischung einer fremdartigen Form.« »Wir stellen uns selber vor, wie wir an und für uns selber sind, nicht blos, wie wir uns erscheinen.« — Von hier aus kommt nun B. sofort zu dem Schluss, dass sich in diesem Gebiete auch Anschauungen von Kausalverhältnissen

[2]) Dieses »übersehene« ist nicht misszuverstehen. Wie B. selbst später (285 m) hervorhebt, hatte Hume auch selbst die gleich zu erwähnende Möglichkeit im Auge, wollte aber auch diesen Fall als eine Wahrnehmung (Eindruck, impression), aus der der Kausalbegriff entspringe, nicht gelten lassen.

[3]) Die beiden Stellen finden sich M 68 und 75. Man vgl. über diese Lehre den ganzen erwähnten Abschnitt.

unmittelbar finden.[4] Bestätigt wird dies durch die unerschütterliche Überzeugung, welche schon das gewöhnliche Bewusstsein davon hat, dass bei den psychischen Akten, z. B. bei dem Hervorrufen eines Gedankens durch unser Wollen, tatsächlich der eine Akt den anderen notwendig bewirke. Eine noch stärkere Gewähr liegt darin, dass wir in diesen Fällen keine öftere Wiederholung brauchen, um des kausalen Verhältnisses gewiss zu werden, sondern schon in jedem einzelnen Fall die vollste Gewissheit dafür haben. Von hier aus legen wir »infolge eines erst innerhalb unseres gegenwärtigen Seelenlebens gebildeten Associationsverhältnisses« (288 u) auch den Vorgängen der äusseren materiellen Natur die kausale Beziehung unter und diese Unterlegung kommt »allgemein-menschlich-notwendig« zustande (289 o). Die volle Gewissheit dieser äusseren Kausalverhältnisse erhalten wir dann durch die unendlich häufige Bestätigung in der Wirklichkeit des täglichen Lebens. — Die Wichtigkeit dieser ganzen Lehre für unsere folgenden Untersuchungen ist unmittelbar zu erkennen.[5]

§ 5. Praktische Bedeutung und Umfang der Kausalität.

Der Hume'sche Skeptizismus trifft „direkt und scharf mit dem wahren metaphysischen Probleme“ zu-

[4]) Vgl. dazu und zum folgenden M 284—85.

[5]) Weitere bs. metaphysische Erörterungen zur Kausalität findet man: Erf.-Seelenlehre § 4. Verh. v. S. u. L. 58—70, bs. 59—68 (Polemik gegen Hume inbetreff der Kausalverhältnisse im menschlichen Seelenleben). Sk. II 43—46. Lehrbuch der Logik I 205—08. Diese Stellen bieten auch noch Material für den folgenden § 5.

sammen (M 271.) »Es handelt sich dabei um die Frage, ob wir der Realität des Kausalverhältnisses auch ausser unserem Vorstellen gewiss sein können oder ob dasselbe ein bloss subjektives Produkt sei; ob es auch für das wirkliche Sein, für die Dinge an sich Gültigkeit habe, oder lediglich für unseren praktischen Gebrauch, für welchen . . . die Bejahung oder Verneinung jenes metaphysischen Verhältnisses ganz gleichgültig ist. Die letztere Gültigkeit will Hume in keiner Art in Zweifel ziehen: sagt es vielmehr mit den stärksten Worten, dass wir auch nicht einen Schritt im Leben tun könnten, ohne uns auf das Kausalverhältnis zu stützen«. Diese praktische Bedeutung des Kausalverhältnisses ist auch sonst in der neueren Philosophie stets willig anerkannt worden; auch Beneke ist von ihr tief durchdrungen und setzt sie als allgemein zugegeben voraus, sodass er es gar nicht für nötig hält, genauer auf sie einzugehen oder sie erst näher zu begründen.

Was den Umfang des Kausalverhältnisses angeht, so ist B. von der ganz allgemeinen Gültigkeit desselben überzeugt. Allerdings können hiergegen hauptsächlich zwei Bedenken geltend gemacht werden, nämlich eine etwaige Beschränkung dieser Allgemeingültigkeit durch den Zufall und durch die Willensfreiheit. B. führt allgemein etwa folgendes aus: »Kraft einer bei allen Menschen tief gewurzelten Ueberzeugung« macht das Kausalverhältnis »auf volle Allgemeinheit Anspruch«[1]. »Unzählig oft hört man schon im gewöhnlichen Leben den Satz aussprechen: Jedes Geschehen müsse seine

[1]) M 262. Zum folgenden M 326 ff.

Ursach haben.« Diese Überzeugung ist so allgemein, dass man sie als eine allgemein-menschlich-notwendige zu betrachten versucht sein möchte, wenn eben nicht eben die Ausnahmen des Zufalls und der Freiheit dem entgegen zu sein schienen. Diese Allgemeinheit der Überzeugung »beruht auf einer Art von negativer Induktion. Es ist uns unmöglich, das Gegenteil zu denken: wir vermögen kein Werden aus Nichts, keinen absoluten Anfang vorzustellen.«[2] B. meint ferner, dass diese Überzeugung »schon instinktartig in den halbbewussten Empfindungen des Säuglings« sich ausbilde; der Satz, dass jedes Geschehen seine Ursache haben müsse, sei wesentlich nur »eine Aufklärung oder Exposition jener instinktartigen Überzeugung« (M. 328). — Dann geht B. genauer auf die scheinbaren Ausnahmen des Zufalls und der Freiheit ein. Das Ergebnis seiner Untersuchungen ist, dass er für das Kausalgesetz unbedingte Allgemeingültigkeit beansprucht. Die Ausführungen über den Zufall geben wir hier in aller Kürze wieder; dass auch durch die menschliche Willensfreiheit die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes nicht berührt wird, werden unsere späteren speziellen Ausführungen im Kap. IV noch genauer begründen. Auch die Darlegungen des 3. Kap. werden uns diese Allgemeingültigkeit noch weiter bestätigen.[3]

Über den Zufall führt B. etwa folgendes aus (M. 329 ff): Das Wort »Zufall« enthält eigentlich gar keine bestimmte Behauptung, weder eine negative noch eine

[2]) M 327 m. — Ein von B. immer wieder betonter Punkt.
[3]) Man vergl. zu dem ganzen § bs. Sk. II 644—46.

positive, »sondern es ist nur ein Lückenbüsser der Bequemlichkeit, eine Bemäntelung des Geständnisses der Unkenntnis. Es wird damit gar nicht ausgesagt, dass etwas nicht ursächlich bedingt sei, sondern nur, dass wir die Art dieser Bedingtheit nicht kennen, also eine Lücke nicht im Reellen, sondern nur im Ideellen, in unserm Vorstellen« (M. 330). So sind sehr oft bei irgend welchen Vorgängen eine »unbestimmbare Menge von unscheinbaren Erfolgen« im Spiele, z. B. beim Lotterierade die Grösse und Gestalt der Nummern, die Zahl, Schnelligkeit und Folge der Umdrehungen, »kurz unzählige kleine Umstände, die wir vollständig weder anzugeben noch in Hinsicht ihrer Wirksamkeit zu konstruiren und zu messen imstande sind.« Wir sprechen ferner (M 331) von einem »Zufall«, wenn wir bei der Aufeinanderfolge zweier Ereignisse nicht wissen, ob das zweite durch das erste ursächlich bedingt ist oder nur eine unwesentliche, nicht notwendige, d. h. eben »zufällige« Folgeerscheinung; darüber belehrt uns dann eine öftere Beobachtung. Mit der wachsenden Zahl der Erfahrungen und deren angemessener Verarbeitung wird sich auch der »Zufall« stetig vermindern (M. 332). Wir kommen daher zu dem Resultate: »Zufall und Notwendigkeit stehen einander nicht metaphysisch (objektiv, reell), sondern nur logisch (subjektiv, für unser Erkennen) gegenüber.«[4]

[4]) Vgl. ferner M 263—64.

Kapitel III.

Die Kausalität im Seelenleben des Menschen.

§ 6. Psychologische Einleitung.[1]

Die Psychologie nimmt im System Benekes bekanntlich eine ausserordentlich wichtige und für die übrigen philosophischen Disziplinen grundlegende Stellung ein. Es ist daher nötig, ihren Gegenstand und ihren Ausgangspunkt genau festzustellen. Das kann ohne Schwierigkeit geschehen: »Für die Begründung unserer Wissenschaft haben wir eine durchaus klarbestimmte und scharfe Grenzlinie. Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen« (Ps. § 1).

Als besonders wichtig für die Geschichte der Psychologie betrachtet B. den Nachweis Lockes, dass es keine angeborenen Ideen (Vorstellungen, Sätze,

[1]) Es handelt sich hier nicht um eine auch nur einigermassen vollständige Hervorhebung der Grundzüge der Psychologie B.s, die viel zu weit führen würde, sondern diese Ausführungen sollen in die psychologische Terminologie B.s, die im folgenden eine immerhin grosse Rolle spielt, einleiten und so — abgesehen von der grösseren Vollständigkeit der Darstellung — zugleich das Verständnis des folgenden erleichtern. Die Quelle meiner Darstellung ist die Ps. Ich verweise ferner auf die Darstellung der Psychologie B.s bei Überweg, Grundriss der Gesch. d. Philos. 4. Bd. und bei »Gramzow«.

Wahrheiten u. s. w.) gebe (§ 9). Aber B. geht weiter: es giebt auch keine angeborenen Seelenvermögen bestimmter Art, also keinen angeborenen Verstand, Willen, keine angeborene Urteilskraft u.s.w., alle diese Formen sind erst durch eine lange Reihe von Prozessen entwickelt worden.[2] Zur näheren Erläuterung dieser wichtigen Lehre müssen wir noch etwas genauer auf die Entwicklung der Seele eingehen:

Die menschliche Seele besitzt ursprünglich gewisse innere Kräfte oder Vermögen, die sogenannten »Urvermögen«. Sie sind von mannigfacher Art und Reizempfänglichkeit, und es bilden sich solche der Seele fortwährend neu an. Mit ihrer Hülfe werden auf Anlass äusserer Reize sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet. Die Verbindungen von Vermögen und Reiz sind bald fester, bald beweglicher, und daher sind diese Gebilde stets bestrebt, unter einander ihre beweglichen Elemente auszugleichen. Was nun einmal in der Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet ist, erhält sich im unbewussten oder inneren Seelensein, aus welchem es wieder in die bewusste Seelenentwickelung übergehen oder reproduziert werden kann.

[2]) Ps. § 10. — Ausdrücklich muss hierzu bemerkt werden, dass B. den Begriff des »Vermögens« überaus für durchaus berechtigt hält, aber seine »Urvermögen«, von denen wir noch hören werden, sind qualitativ — d. h. ihrem Streben, ihrer Richtung nach — unbestimmt, also nicht von vornherein als »Willensvermögen«, »Gefühlsvermögen« u.s.w. aufzufassen. Wie sich nach B.s Ansicht diese Vermögen »der ausgebildeten Seele« aus den Urvermögen entwickeln, werden wir allgemein in diesem § und ausführlicher für die Entstehung des Willensvermögens im § 8 hören.

Dieses unbewusst beharrende ist eine »Spur« oder (im Verhältnis zu den Entwicklungen, die daraus hervorgehen können) eine »Angelegtheit«. Die Kräfte der ausgebildeten Seele bestehen aus solchen »Spuren«[3] früherer Entwicklungen oder »Angelegtheiten«. Die Angelegtheiten sind überaus zahlreich, und qualitativ wie quantitativ sehr mannigfaltig, wenn auch gewisse Grundformen zu unterscheiden sind. Bei dem öfteren Wiedererzeugtwerden ein und derselben Empfindung, Vorstellung, Begehrung etc. vereinigen sich die einzelnen Spuren oder Angelegtheiten, d. h. aber Kräfte, für unsere Vorstellung zu einem Gesamtgebilde, welches reell (obwohl die Spuren gewissermassen »zusammengeflossen« sind) jedoch nur ihre Summe in qualitativer und quantitativer Hinsicht darstellt. So entstehen, jedoch nur scheinbar, die »Gesamtkräfte«, die man als den Verstand, den Willen u. s. w. des Menschen bezeichnet.[4]

Wir haben damit — wenn wir von den allerletzten Ausführungen absehen — im wesentlichen die von B. angenommenen sogenannten »4 Grundprozesse«, also die einfachsten Elemente der seelischen Entwicklung, kennen gelernt. In dem ausgebildeten Seelensein wirken alle diese Prozesse in mannigfachen Kombinationen, auch hinsichtlich ihrer Stärke, Schnelligkeit und

---

[3]) In betreff der »Spuren« bemerke ich, dass B. dieselben, wie er ausdrücklich hervorhebt (§ 29), als etwas rein psychisches und nicht materiell zu denkendes auffasst. — Eine interessante Erörterung über ihre etwaige materielle Deutung stellt Ueberweg an.

[4]) Vgl. Ps. § 11 u. 36.

Lebendigkeit, zusammen.[5] Diese Entstehung sämtlicher Zustände, Entwicklungen und Veränderungen der Seele aus den Spuren und ihren Kombinationen[6] darzustellen, ist im wesentlichen die weitere Aufgabe und der Inhalt der Psychologie B.s[7].

§ 7. Die Kausalität im Seelenleben des Menschen.

Wie in der materiellen, so muss auch in der geistigen Welt, d. h. in dem menschlichen Seelenleben jedes Geschehen durch zureichende Ursachen bedingt sein, da »im Gebiet des Geistigen ebenso wenig wie im Gebiet des Materiellen, aus nichts etwas werden kann« (Ps. § 218).

Zwei Momente sind es insbesondere noch, die bei Beneke das Kausalverhältnis im Seelenleben eine ganz besondere Wichtigkeit gewinnen lassen. Zunächst weist der ganze Aufbau, die Methode seiner Psychologie dem Kausalverhältnis eine geradezu dominierende und ausserordentlich wichtige Stellung an. Wir erkennen schon nach dem oben gewonnenen flüchtigen Überblick, wie hier alles ursächlich ineinandergreift, wie sich alle psychischen Erscheinungen stets in strengem Kausalzusammenhange entwickeln. Insbesondere entfalten dabei die in einer gewissen Stärke gebildeten Angelegtheiten eine höchst bedeutende Wirksamkeit auf die folgenden Entwicklungen (vgl. Ps. § 362). B. sagt darüber an einer wichtigen Stelle:[1] »Überblicken

[5]) Vgl. § 37 der Ps. [6]) Die Spuren kombinieren sich teils durch Zusammenfliessen (bei Gleichartigkeit), teils durch Gruppen- und Reihenbildung (bei Ungleichartigkeit). [7]) Vgl. Ps. § 204.

[1]) Ps. § 310. — Ausführlicher geht B. nirgends darauf ein.

wir das über die Begründung des inneren Seelenseins (der Angelegtheiten) durch das erregte, und über das Hervorgehen des erregten oder bewussten Seelenseins aus dem inneren Festgestellte: so finden wir überall den strengsten Kausalzusammenhang[2].«

Zweitens lässt auch die schon erwähnte metaphysische Grundanschauung B.s erkennen, dass für ihn die Kausalität im menschlichen Geistesleben eine besonders wichtige Rolle spielt, nämlich jene Lehre, dass wir nur durch die Wahrnehmungen unseres Selbstbewusstseins ein Sein-an-sich und daher auch nur dort das wahre ursächliche Verhältnis, die notwendige innere Verknüpfung, erkennen können.[3]

»Und so ergibt sich denn das Kausalverhältnis . . als ein allumfassendes, für die geistigen und insbesondere die moralischen Entwicklungen nicht weniger als für die materiellen.« (M 348 u).

§ 8. Entstehung, Natur und kausale Bedingtheit des menschlichen Willens (Determinismus).

Was zunächst die Frage nach der kausalen Bedingtheit des Willens angeht, so kann es nach dem im vorigen Paragraphen auseinandergesetzten nicht zweifel-

[2]) derart, heisst es weiter, dass wir bei vollständiger Kenntnis der Angelegtheiten etc. die Fortwirkungen auf das bestimmteste würden voraussagen können. Alle Ungewissheit in dieser Hinsicht ist nur Unkenntnis. — Doch davon später mehr. Ich verweise ferner auf folgende Belegstellen für den strengen Kausalzusammenhang im Seelenleben:

M 317o. 333Ag (strenger Kausalzusammenhang der intellektuellen und moralischen Entwicklungen.) D. n. Ps. 6 u — 7. Sk II 416 Z 10.

[3]) Vgl. bs. hierzu Ps. § 149. M 284 Z 4ff.

haft sein, wie sich Beneke dazu stellen wird. Er vertritt einen durchaus entschiedenen und klaren Determinismus.[1] Wenn auch B. die vollkommene ursächliche Bedingtheit der menschlichen Willensentscheidungen und Handlungen nicht positiv, in besonderer ausführlicher Darstellung schildert — auf negativem Wege weist ja die ausführliche Kritik der »metaphysischen Freiheit«, die wir noch kennen lernen werden, auf seinen Determinismus hin — so betont er doch im einzelnen immer wieder diese wichtige deterministische Grundansicht nachdrücklich. Bevor wir wenigstens einige dieser Stellen zitieren, gehen wir zunächst zu einigen psychologischen Betrachtungen über Entstehung, Natur und Wirkungsweise des Willens über, welche einerseits den Determinismus B.s näher beleuchten und andererseits für die spätere Freiheitstheorie von Bedeutung sind.[2]

Wir heben folgende Grundgedanken hervor:

1. Die Äusserungsform der ausgebildeten Seele, die man als Wille oder Willensvermögen bezeichnet, ist kein angeborenes Vermögen, sondern entwickelt sich mit Hilfe der Urvermögen, deren Strebungskarakter

[1]) Wir gebrauchen den Ausdruck »Determinismus« in dem in der modernen Philosophie üblichen Sinne. Bei B. kommt dieses Wort — übrigens nur an ganz wenigen Stellen — in einer älteren Bedeutung, etwa entsprechend den Ausdrücken »Fatalismus«, »Quietismus« vor. Näheres darüber siehe im § 28 dieser Arbeit.

[2]) Allgemein kommt für das folgende in Betracht (wovon dann bei den einzelnen Punkten das Wichtigste angeführt ist): G I 39—43, 128—33. II, 4 u — 10. 123 u — 124. Ps. § 227 bis 228. D. n. Ps. 209—212. A I 230 m — 33. II 412—13. (Man vgl. auch § 6 dieser Arbeit.)

zunächst jedoch qualitativ unbestimmt ist, sehr allmählich.[3]

2. Das »Wollen« definiert B. als »ein Begehren, dem sich eine Vorstellungsreihe anschliesst, durch die wir (mit Überzeugung) das Begehrte als von uns verwirklicht vorstellen«[4]. Das blosse Begehren und ebenso der Wunsch ist also von dem eigentlichen »Wollen« wohl zu unterscheiden (GI 128). Die Wollensangelegtheiten bestehen daher selbst teils aus Angelegtheiten für Begehrungen (Neigungen etc.), teils aus Angelegtheiten für die Vorstellungsreihen (GI 538 o). Ursprünglich entsteht, wie sich B. ausdrückt, »der Wille aus dem Wollen; später dann das Wollen aus dem Willen.[5]«

3. Der Ausdruck »Wille« ist nur ein Kollektivwort. Im ausgebildeten Menschen existiert nicht ein Wille, sondern der »Wille« besteht aus einer ausserordentlich grossen Zahl einzelner Wollensangelegtheiten, die einzeln entstanden und daher qualitativ wie quantitativ genau begrenzt und unterschieden sind. Für unser Vorstellen allerdings kann die Gesamtheit dieser Angelegtheiten (oder Spuren) allerdings scheinbar Eins sein[6].

4. Man hat demnach »den Willen« und ebenso auch »den Menschen« — in praktischer Beziehung — fälschlicherweise als etwas von der Summe seiner Motive oder praktischen Angelegtheiten Verschiedenes betrachtet. Der Mensch ist in praktischer Beziehung

[3]) G I 39—41, 129—31. G II 4 u — 6. Ps § 226.

[4]) G I 129, 131 o. Ps. § 201. [5]) Zu diesem zweiten Punkte vgl. man: G I 127—29, II 8 m — 9, 123 — 24. Ps. § 227. Pr. Ps. I 73—74. [6]) Hierzu: G I 41 u — 42. II, 7 m. Pr. Ps. II 313 u. Ps. § 227 und Ag.

nichts anderes als die Gesamtheit seiner praktischen Angelegtheiten und nichts darüber hinaus.[7]

5. Auch der »Karakter« des Menschen ist ein ausserordentlich kompliziertes Entwicklungsprodukt, bei welchem die praktischen Anlagen des Menschen gleichsam um wenige Mittelpunkte konzentriert sind. Genauer definiert ihn B. als »die beständige und von äusseren Umständen ungestörte Richtung des Strebens und der Tätigkeit auf Einen Zweck.«[8] Der Karakter spielt demnach bei der Entscheidung des Willens eine wichtige Rolle.

Diese Punkte geben uns mancherlei Aufschlüsse über den Determinismus B.s. Wir haben damit die Faktoren, welche den menschlichen Willen und somitseine Handlungen ursächlich bestimmen, und ihre Wirkungsweise in den Grundzügen kennen gelernt. Genauer bemerken wir darüber noch folgendes: »Die menschlichen Handlungen entwickeln sich in jedem Augenblick aus der Gesamtheit der bewussten Motive heraus, die bewussten Motive aus den unbewussten oder aus den praktischen Angelegtheiten (den allmählich gewordenen inneren praktischen Anlagen) des Menschen, und in beiden Verhältnissen haben wir eine so strenge und vollständige ursächliche Bedingtheit wie nur irgend sonst« (M 336). Die Handlungen sind das Ergebnis von dem Zusammenwirken aller Motive, »die Gesamtheit derselben bildet den Menschen und durch sie werden seine Handlungen mit Notwendigkeit bestimmt« (M 338u). Damit ist

[7]) G I 515o. 537. M. 337u.

[8]) Ps. § 232. Weiteres über den Karakter im § 234.

ganz deutlich das Prinzip des Determinismus ausgesprochen, dass der Mensch unter gegebenen Umständen nur eindeutig, in einer ganz bestimmten Weise handeln kann. Eine prägnante Stelle für diese Ansicht ist auch folgende: »Der Mensch wird, in praktischer Beziehung, gebildet durch die Gesamtheit aller seiner praktischen Anlagen (Angelegtheiten). Aus diesen heraus erfolgt die Handlung, nach Massgabe der moralischen Beschaffenheit, der Stärke, der Verknüpfungsverhältnisse etc. . . So wie diese Angelegtheiten einmal sind in ihrer Gesamtheit, oder wie er (der Mensch) einmal moralisch ist, so kann er unstreitig (die äusseren Erregungsverhältnisse vollständig gleich gesetzt) nicht anders handeln« (GI 515o); öfters drückt sich B. auch so aus: Der Mensch hätte anders handeln können, wenn er ein anderer gewesen wäre,[9] — d. h. eben, er konnte, in einem bestimmten Falle oder Augenblick, nur in eindeutig bestimmter Weise handeln. Dem entsprechend muss auch der Mensch alles, was er tun soll, tun auf Grund der dafür vorhandenen Angelegtheiten; so kann er z. B. einer an ihn gestellten moralischen Anforderung nicht entsprechen, wenn die dafür erforderlichen Anlagen nicht vorhanden sind. »Der Mensch kann z. B. nicht kräftig handeln ausser vermöge eines mit angemessener Stärke in ihm angelegten Motives« (M 338u). »Was er tun soll, muss er aus seinen Motiven heraus oder durch dieselben tun«[10]. — Da die Wollensangelegtheiten

[9]) Vgl. G I 514m, 515o. Logik II 47m.

[10]) M 339. vgl. A I 236m. Hierüber noch weiteres in den §§ 26 und 27 dieser Arbeit (Kunstlehre.)

einzeln begründet werden und qualitativ wie quantitativ unterschieden sind, kann es auch nicht mehr Wunder nehmen, dass sich bei ein und demselben Menschen einander ganz entgegengesetzte Wollensvermögen vorfinden, »für die Bildung E i n e s stätig unbestrittenen Wollens bedarf es erst einer besonderen Konzentration und Durchbildung vieler solcher einzeln entstandenen Angelegtheiten« (Ps. § 227).

Alle diese Bildungsverhältnisse sind von hoher Bedeutung für eine Anzahl moralischer Probleme, nämlich eben die von uns im folgenden behandelten, wie B. selbst ausdrücklich hervorhebt und näher ausführt.[11] Solange man an dem Vorurteil von e i n e m Willen festhielt, konnte man demselben bei e i n e m Menschen die widersprechendsten Prädikate, z. B. stark und schwach, träge und lebendig, beilegen, ohne dass man diese Widersprüche erklären konnte. Ja man konnte noch weiter gehen — und hat es tatsächlich getan — indem man diesem Willen eine ganz unbeschränkte Selbstbestimmung, frei von allen äusseren und inneren Gründen, zuschrieb. Diesem »Phantom« der »metaphysischen« Freiheit oder Wahlfreiheit ist durch die genaue genetische Entwicklung des Willensvermögens ein Ende gemacht. Der Wille ist nichts über dem Menschen und seinen Motiven stehendes, sondern die Summe dieser Motive oder Angelegtheiten selbst. Aus ihnen heraus wird der Willensentschluss streng ursächlich bedingt; ein Sichbestimmen des Willens

[11]) bs. G I 42 m — 43, 132 m — 33.

aus dem Nichts, d. h. eine Wirkung ohne Ursache, giebt es nicht.

Wir haben damit B. als einen Vertreter des Determinismus[12] kennen gelernt. Wir werden später mit ihm apologetisch und kritisch bei der Kritik der »metaphysischen Freiheit« noch genauer auf diesen seinen Determinismus eingehen.[13] Zunächst wenden wir uns aber zu der Darstellung der positiven Freiheitstheorie B.s.

---

[12]) Weitere Stellen für den Determinismus B.s sind: Ps. § 362 Ag. G II 412 m — u, III 294 Z 9 ff. A II 412 Z 7 ff 413m. Beiträge 419o. Lehrb. d. Pr. Ps. § 78 Ag. Man vgl. auch § 13 dieser Arbeit. [13]) Von den psychologischen Betrachtungen dieses § werden wir insbesondere zur Erläuterung und Verteidigung der eigenen Freiheitstheorie B.s Gebrauch zu machen haben.

Kapitel IV.

Die Theorie der Freiheit und Zurechnung.

§ 9. Die Entwicklung des Sittlichen und Sittlich Abweichenden im Menschen.

Die wichtigste Gegnerschaft, welche der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes und damit dem Determinismus erwächst, ist die Opposition von Seiten der bei allen Menschen tief gewurzelten Überzeugung ihrer eigenen Willensfreiheit.[1] Da nun dieser Überzeugung ohne Zweifel etwas richtiges zugrunde liegt — wie sich später herausstellen wird, liegt eine Verwechselung der metaphysischen mit der »sittlichen Freiheit« vor — so entwickelt Beneke auch positiv eine eigene Freiheitstheorie, welche das wahre Wesen der menschlichen Freiheit klar stellen soll. Dass sich diese Theorie nicht mehr in Gegensatz zu der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes befinden darf, ist selbstverständlich; wir werden sehen, dass B. gerade auf die Betonung dieser vollen Vereinbarkeit mit der Kausalität grossen Wert legt. — Wir beginnen unsere Darstellung mit einigen Betrachtungen über die Entwicklung des Sittlichen und Sittlich-Abweichenden im Menschen.[2]

[1]) Vgl. M. 264, 334 o. Sk II 645 m. [2]) GI 500 ff. — Die Ausführungen B.s, besonders soweit sie nicht unmittelbar die Freiheitstheorie im engeren Sinne betreffen, können hier nur nach ihren Hauptgedanken wiedergegeben werden. Zur Ausführung im einzelnen und zur näheren Erläuterung vgl. man das beigebrachte Material, auch die am Ende dieses § genannten Stellen.

Wenn wir die Kausalverhältnisse des Moralischen im Ganzen überblicken, so ist es augenscheinlich: »Es giebt keine angeborenen moralischen Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten, weder die einzelnen Menschen, noch die allen Menschen überhaupt angeboren wären.« »Alle Formen des Moralischen, normale und abweichende, setzen, wie die psychologische Zergliederung unzweifelhaft nachweist, notwendig eine Entwickelung und eine durch mehrere Glieder fortgeschrittene Entwicklung voraus.« In dem noch unentwickelten Angeborenen findet sich von diesen Formen nichts, »das Angeborene ist wesentlich bei allen Menschen moralisch indifferent.«[3]

Die Bildungsformen, in welchen die Gegensätze des Sittlichen und Sittlich-Adweichenden hervortreten, fehlen hier noch gänzlich. Nun ist es allerdings im allgemeinen höchst wahrscheinlich, dass sich sehr bald sittliche Abweichungen der einen oder anderen Art bilden werden. Besonders gilt das von den Formen der Selbstbeschränktheit und Selbstsucht, denn da der Mensch sich selbst am unmittelbarsten gegeben ist, treten die Spuren für diese sittlichen Abweichungen leicht und zahlreich auf. Andere sittliche Abweichungen entstehen z. B. leicht durch überwiegende Reizempfindlichkeit gewisser niederer sinnlicher Systeme (z. B. des Systemes des Geschmacksinnes, des Geschlechtssystems etc.), besonders wenn damit ein gewisser Grad von

[3]) vgl. Physik 266. G II 3 m, 212 m,418 Z. 10. Beutham II 28 Z. 6.

Unkräftigkeit in den höheren Sinnen verbunden ist.[4] Aber das Eintreten solcher sittlichen Abweichungen hat nur eine überwiegende Wahrscheinlichkeit, keine Notwendigkeit, und man könnte sich den Fall denken, dass sich ein Mensch in allen Stücken gemäss der moralischen Norm entwickelte (GI 502 vgl. 267). Vermögen wir also z. B. gewisse Eindrücke von einem Kinde fernzuhalten, so werden sich die ihnen entsprechenden Neigungen nicht entwickeln (GI 502, vgl. Ps. § 268). — Für die moralische Entwicklung sind also die Anlagen keineswegs als irgendwie entscheidend zu betrachten.[5] Ein gewisser Einfluss der Anlagen (d. h. also der Urvermögen) ist allerdings auch bei den moralischen Entwicklungen zu konstatieren.[6]

Woher stammen nun aber die Verschiedenheiten des Moralischen? »Unstreitig bleibt nur Eins übrig. Können wir sie nicht aus dem inneren Faktor des geistigen Lebens ableiten, so müssen wir sie auf den äusseren zurückführen: die moralischen Eigenschaften des Menschens entstehen durch die Bildungsverhältnisse«, denen er unterworfen ist.[7] Das wird

[4]) Daher hat es für den populären Sprachgebrauch eine gewisse Wahrheit, wenn man behauptet, alle Menschen seien von Natur Sünder und selbstsüchtig. Vgl. den Aufsatz Archiv I, 301ff: »Ist der Mensch von Natur gut oder böse?«

[5]) Etwas anders verhält es sich mit den intellektuellen Entwickelungen, für welche die Anlagen in weit höherem Masse entscheidend sind. G I 502 m.

[6]) Näheres G I 503 m. Es betrifft dieses Angeborene jedoch nicht unmittelbar das Moralische selbst, sondern »etwas an ihm (dem Moralischen), was wir auch hier das Talent oder das Temperament nennen könnten« (504 o).

auch in gewöhnlichen Leben überall anerkannt:« »„Er musste wohl ein guter Mensch werden“« (sagt man): denn er hat von Jugend auf nichts anderes als Gutes gesehen« oder »er musste wohl schlecht werden, denn er hat von seiner frühesten Jugend an in schlechter Gesellschaft gelebt.« Diese Überzeugung, dass der moralische Karakter des Menschen das Produkt der Einwirkungen sei, welche seine Bildungsverhältnisse auf ihn ausgeübt haben, ist sehr weit verbreitet und tief gewurzelt. Die folgenden psychologischen Zergliederungen erheben dies noch über allen Zweifel (G I 505): Eine einzelne Einwirkung vermag nichts Sittliches oder Unsittliches in den Menschen hinein zu geben. Die einzelnen Spuren sind sittlich indifferent und werden nur unsittlich durch das, was schon Unsittliches in der Seele ist. Ein einzelnes Interesse macht niemanden selbstsüchtig, eine einzelne Verstimmung niemanden böse, wohl aber kann dies durch viele solcher Einwirkungen geschehen.[8] Immer aber kommt es darauf an, was die Einwirkungen in der Seele schon vorfinden. Sind in derselben schon starke moralische Gebilde vorhanden, so werden dadurch schädliche Einwirkungen verhindert, ja solche Einwirkungen können dazu dienen, das Gute im Menschen zu befestigen.[9] —

[7]) Im letzten Grunde heisst das für B.: durch die „göttliche Weltregierung“. Siehe § 21 dieser Arbeit.

[8]) Ein von B. immer wieder hervorgehobener Punkt. Man vgl. GI 32,o II 418 m 423 bs. u. 453 III 297 m Ps. § 311 Erf.-Seelenlehre 117 m.

[9]) GI 506u. Es ist dies ein wichtiger Gesichtspunkt für die moralische Kunstlehre. Vgl. G II 418 m, 421o, 424, 454 bs. m.

Um also das Resultat noch einmal auszusprechen: »Der gesamte moralische Karakter des Menschen wird als ein Produkt der Bildungsverhältnisse erkannt werden müssen.«[10]

Wir sehen, welche bedeutungsvolle Rolle der Entwicklungsgedanke bei B. auch für die moralische Entwicklung des Menschen spielt. Wir heben noch besonders hervor, dass diese Entwicklung — wie ja alles Werden in der Seele — im strengen naturgesetzlichen Zusammenhange erfolgt, wie B. immer wieder nachdrücklich betont. »Ich stelle also . . . noch einmal die Behauptung auf, die Sittlichkeit des Menschen erhalte oder vermehre oder vermindere sich genau mit eben der strengursächlichen Notwendigkeit, mit welcher irgend eine andere Veränderung der äusseren oder inneren Natur entsteht oder vergeht.«[11] [12]. — Nach diesen für das Verständnis des folgenden bedeutungsvollen Bemerkungen gehen wir nunmehr zur eigentlichen Freiheitstheorie B.s über.

§ 10. Die menschliche Freiheit (psychologische Freiheit.)

Das Problem der Freiheit[1] hat es zu tun »mit den Verhältnissen zwischen den inneren moralischen Ursachen

---

[10]) 507o. Vgl. hierzu G II 392u, 407, 410o, 418 m.

[11]) Physik 66 vgl. bis 67 m. Beiträge 421 m-u. Genaueres im § 13 dieser Arbeit (Naturgesetzlichkeit und Freiheit).

[12]) Man vergl. zu dem ganzen Paragraphen: Gl. 32—37, 92 II 426—28, III 296—98. Pr. Ps. II 305 u. —06. Physik 112 Z. 8. 266—68 Ps. § 268. (Beiträge 371 ff. 381 ff. Entstehung der Unsittlichkeit).

[1]) B. behandelt Freiheit und Zurechnung zusammen und geht abwechselnd von der einen zur anderen über (Gl 499u).

(Motiven) und den Handlungen.«[2] Die Beziehung der Ursachen auf die Handlungen ergibt das Grundverhältnis der Freiheit, das umgekehrte Verhältnis ergibt die Zurechnung. Von diesem »Verhältnis einer gewissen Handlung vom Inneren des Menschen, von welchem sie ausgegangen ist: zu seinem Willen, seiner Gesinnung, überhaupt seinen moralischen Eigenschaften« müssen wir wohl unterscheiden »die Bildungsverhältnisse im Innern selbst« (GI 508). Diese letzteren interessieren uns vorläufig nicht, für das Problem der Freiheit kommt nur jenes erste Verhältnis in Betracht, also das Verhältnis zwischen den Motiven (Wille, Gesinnung, moralische Eigenschaften) und den daraus entspringenden Handlungen[3].

Nun sagt B.[4]: »„Freiheit“« ist »„Unabhängigkeit“« und diese findet sich bei den freien Handlungen in zwiefacher Art. Sie sind in Hinsicht ihrer moralischen Beschaffenheit unabhängig: erstens von aller äusseren Kausalität, und zweitens von aller inneren, die nicht der Wille oder die Gesinnung, überhaupt eine moralische Angelegtheit ist. Die moralische Be-

---

Wie wir noch sehen werden, bezeichnen beide dasselbe Verhältnis von verschiedenen Seiten her. Ich habe zur besseren Übersicht trotzdem die beiden Probleme getrennt behandelt. Inwiefern das hier von der Freiheit gesagte auch von der Zurechnung gilt, wird sich später leicht ergeben. Vgl. zum folgenden GI 499, 508, 510 ff.

[2]) GI 499. Vergl. 380 Z. 5.

[3]) Man beachte die kritische Anmerkung am Ende dieses §.

[4]) GI 510 ff. Man vgl. hierzu und zum folgenden die entsprechenden Ausführungen M 342 ff.

schaffenheit der Handlung ist rein durch die moralische Beschaffenheit des Menschen (seines Willens, seiner Gesinnung etc.) bestimmt.« Ein Beispiel möge dies näher erläutern:[5] Wir machen jemandem, der sich hat bestechen lassen, Vorwürfe und er entschuldigt sich mit der Grösse der Versuchung. »Diese Grösse (antworten wir) verdankt die Versuchung lediglich deiner moralischen Beschaffenheit.« Ein anderer hätte die Versuchung kraft seiner inneren Beschaffenheit zurückgewiesen. »Du hast also deshalb nur so gehandelt, weil du so bist«[5] Alle Versuchung kann die moralische Beschaffenheit des Willens nicht verändern, »sondern sie macht nur kund, was innerlich gegeben ist und wie es gegeben ist.[6] Ungeachtet der Versuchung also ist die Handlung allein durch deinen Willen[7] bestimmt worden, oder sie war eine freie Handlung. Dein Wille wirkte frei und unabhängig, seiner eignen moralischen Beschaffenheit gemäss, indem er sie ausübte.« Nun könnte aber der, dem diese Belehrung galt, einwenden: Wäre die Versuchung nicht gekommen, so würde ich nicht gefehlt haben. Also hat die Versuchung, nicht ich oder mein Wille, die Handlung herbeigeführt. Zur Abweisung dieses Einwurfs müssen wir die Kausalität der Handlung in zwei Teile zerlegen:[8] »In diejenige, welche die

---

[5]) Gl 511. Vgl. M 343 (speziell für die Zurechnung).

[6]) Man vgl. Ps. § 311. 364 Ag. 3. Gl 211 m. Pr. Ps. II 299 Z. 21, 300 u. Bentham II 29 Ag. Sk II 413, 545. Logik II 46 m-u. A II 407 (—08).

[7]) Man beachte immer, dass „der Wille" nur ein Kollektivwort für die Gesamtheit der Wollensangelegtheiten ist. (§ 8).

[8]) Gl 511 u. 512. — Vgl. M 343 u.

Wirklichkeit (das wirkliche Eintreten) der Handlung als solcher, und in diejenige, welche deren Moralität bestimmt hat. Die Wirklichkeit der Handlung als solcher (als eines äusseren Geschehens) kann immerhin aus der äusseren Veranlassung hervorgehen, ohne dass dies der Freiheit des Willens im mindesten Abbruch täte, sobald nur die Moralität (der moralische Karakter) derselben rein aus der Beschaffenheit des Willens stammt.« Der Mensch war vor der Handlung innerlich eben derselbe, als welchen ihn die Handlung gezeigt hat. Da nun das Innere des Menschen der eigentliche Gegenstand der moralischen Beurteilung ist,[9] so trifft der Vorwurf für eine schlechte Handlung den Menschen mit vollem Gewicht. Der moralische Karakter der Handlung stammt unabhängig von der äusseren Veranlassung aus dem Willen des Menschen, »und so ist denn der Wille in bezug auf den moralischen Karakter der Handlungen als ein freier zu betrachten. Welche Faktoren auch sonst noch zu ihr zusammengeflossen sein mögen: in moralischer Beziehung ist sie rein ein Produkt des Willens und von jedem anderen Einflusse frei. Sie würde nur dann nicht frei sein, wenn sich nachweisen liesse, dass etwas dazwischen gekommen wäre, welches sie in moralischer Beziehung von der durch den Willen bestimmten Richtung abgelenkt hätte, und so den Willen moralisch anders erscheinen liesse, als er wirklich ist.« Die Handlung muss, um in moralischer Hinsicht frei zu sein, die innere moralische Beschaffenheit des Menschen getreulich in sich ab-

[9]) Gl 512. Vgl. ebenda 6—13, 211—18, II 13 u.— 14, 392 u. A 1 303 ff.

spiegeln.[10] Das Äussere gibt wohl den Anstoss für das Eintreten einer Handlung, das Innere aber bestimmt die Stärke und Richtung der Entwicklungen sowie den Grad der Freiheit der Handlung (Ps. § 364 Ag 3).

Die Freiheit, die wir damit kennen gelernt haben, können wir allgemein als Willens- (oder auch Handlungs-) Freiheit bezeichnen. B. bedient sich umschreibender Wendungen, indem er sagt: der Mensch handelt frei, sein Wille wirkt frei, die Handlung ist in moralischer Hinsicht frei, nämlich wenn eben die vorher bezeichneten Bedingungen erfüllt sind. Wir können dieses Merkmal der Freiheit zunächst ganz allgemein auf das menschliche Handeln — also z. B. in intellektueller, ästhetischer Beziehung — anwenden. Es karakterisiert sich dann dadurch, dass die Handlung — abgesehen davon, dass sie keinem äusseren Zwang unterworfen sein darf — aus denjenigen Angelegtheiten, die für sie in der betreffenden — also z. B. intekllektuellen, ästhetischen — Hinsicht in Betracht kommen, rein und ungestört hervorgeht. Uns interessiert nun für unser Problem bei weitem am meisten die Freiheit im moralischer Hinsicht, die nach der vorher gegebenen Darstellung auch von B. in diesem Zusammenhange fast ausschliesslich in Betracht gezogen wird. Da nun B. jenes oben ganz allgemein karakterisierte Freiheitsverhältnis an anderer Stelle[11] »psychologische« Freiheit nennt, so haben wir

[10]) G I 514 Z. 11 v. u., 555 m.

[11]) Vgl. Verh. v. S. u. L. 275 sowie den sonstigen Gebrauch in den unten citierten Vergleichsstellen für diesen §.

[12]) So bs. Ps. § 311 und Ag. 1. Übrigens spielt der Ausdruck »psychologische Freiheit« bei B. keine grosse Rolle und tritt,

hier eine »psychologische Freiheit in moralischer Hinsicht«. Wir werden dieselbe in folgendem kurz als »psychologische Freiheit« bezeichnen, wie auch B. selbst diese engere Bedeutung neben der weiteren hat.[12]

Bei dieser psychologischen Freiheit in moralischer Hinsicht ist wohl nun zu beachten — was ja auch für jede Begriffsbestimmung der menschlichen Willensfreiheit, die den Tatsachen der Erfahrung entsprechen soll, selbstverständlich ist — dass diese freien Handlungen sowohl moralisch gut als auch schlecht sein können, je nach der moralischen Beschaffenheit der Angelegtheiten, aus denen sie hervorgehen.[13] — Diese allgemeine Willensfreiheit kommt dem geistig gesunden Menschen, oder wie B. schlechthin sagt, »dem Menschen« zu.[14] Nichtfreie Handlungen haben wir dagegen z. B. bei »Seelenkrankheiten.«[15] [16]

---

wenn ich nicht irre, von den »Grundlinien« an nicht mehr auf. Zu der allgemeinen psychologischen Freiheit vgl. man den Anfang des § 27. — Weitere sachlich wichtige Bemerkungen zum Sprachgebrauch B.s in Bezug auf die psych. Freiheit in moralischer Hinsicht siehe S. 414o.

[13]) Vgl. G II 11 Z. 8 v. u. ff. Beiträge 414o M 530 u. und die Vergleichsstellen.

[14]) G II 10 Z. 5. Lehrb. d. Pr. Ps. 167,o (hierzu die Ag. zum § 11 dieser Arbeit S. 414.

[15]) Näheres darüber in § 23. Man vgl. zu dem ganzen § 10: Ps. § 311 und Agn, § 362 Ag, G I 521, 555 Z. 7 ff, II 10, 408, III 294 m —95. Lehrb. d. Pr. Ps. § 77 § 215. Pr. Ps. II 300 und Ag. Bentham II 29 Ag. Erf.-Seelenlehre 117. Verh. v. S. u. L. 275—77, A II 397 ff bs. 403, 408—12, 413 u. 414, III 122—23.

[16]) Ich gestatte mir zu den Ausführungen dieses § eine kritisch-erläuternde Bemerkung: Das Problem der Willensfreiheit liegt genau gefasst in der Frage (Schopenhauer, Freiheit des Willens, im Beginn, Ges. Werke Reclam III 403): Kann der Mensch in jedem Augenblicke seines Lebens nur ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nur dieses Eine? Nicht aber: Kann

§ 11. Die sittliche Freiheit.

Die bisher erörterte Freiheit ist sittlich indifferent, hat noch keinen sittlichen Wert. »Einen sittlichen Wert erhält die Freiheit des Menschen nur, inwieweit das Sittliche in ihm frei geworden ist, d. h. die sittlich normalen Gebilde seiner Seele in so grosser Entschiedenheit und Reinheit, oder doch mit so grossem Übergewichte der Stärke ausgebildet worden sind, dass durch diese seine Handlungen frei (ungestört durch sittlich abweichende Gebilde) bestimmt werden« (G II 11 u). — In demselben Sinne äussert sich B. an einigen weiteren besonders prägnanten Stellen folgendermassen: Das Gefühl der sittlichen Freiheit besteht in nichts anderem »als in einer so entschieden über-

---

der Mensch tun was er einmal will? — Mit dieser Fassung der Frage scheinen die Ausführungen B.s in Widerspruch zu stehen, doch ist derselbe nur in seinem Sprachgebrauch und nicht sachlich vorhanden. Man muss nämlich bei B. unterscheiden: das Wollen oder den Willen (Summe der Wollensangelegtheiten) und den Willensentschluss. Für diesen letzteren sagt B. einfach: die Handlung, und insofern mit Recht, als für gewöhnlich, wenn keine äusseren Hindernisse vorliegen, aus dem Willensentschluss die Tat, das Handeln unmittelbar entspringt (Schopenhauer: Erst die Tat offenbart das Wollen). Der Willensentschluss aber ist für B., wir wir schon wissen, eindeutig durch die Wollensangelegtheiten bestimmt. Man stelle also einander gegenüber: Wille (Kollektivum für Wollensangelegtheiten) u. Willensentschluss, ins praktische übersetzt Handlung. — Ich ziehe hier Schopenhauer deshalb heran, weil ich seine „Freiheit des Willens" für eine der klarsten und tiefsten Schriften halte, die über dieses Thema je geschrieben worden sind. Ich sehe dabei allerdings von der im »Schluss« entwickelten Theorie der intelligiblen Freiheit, mit der ich mich nicht befreunden kann, als unwesentlich ab.

wiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen, dass allein durch dieses, als ein völlig frei und unabhängig (ungestört) von allen andern Motiven wirkendes, das gesamte Wollen und Handeln des Menschen bestimmt wird« (Ps. § 266 gegen Ende). Die sittliche Freiheit ist da vorhanden, »wo das Sittliche frei (oder unabhängig von allem Äusseren und von allem Unsittlichen) die Handlungen des Menschen bestimmt.«[1] Von besonderem Interesse ist folgende Äusserung: »So lange der Mensch noch gut und schlecht wollen und handeln kann,[2] so lange ist er noch nicht sittlich frei; denn so lange ist ja das Sittliche in ihm noch nicht mit so überwiegender Stärke gegeben, dass der Sieg oder die freie Wirksamkeit desselben vollständig gesichert wäre. Im Gegenteil wird für das sittliche Frei-sein eines Menschen wesentlich erfordert, dass er gar nicht anders als sittlich handeln könne, oder dass ihm das Sittlichhandeln notwendig, das Entgegengesetzte . . . . unmöglich sei.«[3])[4]

Wir sehen, diese sittliche Freiheit ist nur ein besonderer Fall der psychologischen Freiheit (in moralischer Hinsicht), aber ihrer Bedeutung nach ist sie der Kernpunkt der B.schen Freiheitslehre und drückt das wahre

---

[1]) G I 563,o vgl. auch Z. 8 ff.

[2]) Wir sehen, dass hier wie auch in der in der vorhergehenden Ag citierten Stelle B. das »Wollen und Handeln« (= Willens- entschluss u. Tat) immer in die S. 40 bezeichnete enge Verbindung bringt.

[3]) G I 564. Vgl. M 341 m und Sk II 412 u.

[4]) Zu bemerken ist, dass B. sich statt des Ausdruckes »sittliche Freiheit« auch desjenigen »moralische Freiheit« bedient, und zwar in seinen letzten Schriften, z. B. A II 397 ff. Deshalb

Wesen der höchsten menschlichen Freiheit aus. Sie ist etwas »überaus Hohes und Herrliches« (GI 562)! denn während die psychologische Freiheit »dem Menschen« schlechthin zukommt, ist die sittliche Freiheit etwas, was sich nur bei wenigen Menschen mit wirklicher Vollkommenheit bildet und auch von diesen ist sie nur unter mannigfachen Kämpfen in langer innerer Entwicklung erworben worden.[5]) [6]

---

konnte ich auch nicht, wie es nahe lag, diesen Ausdruck »moralische Freiheit« für die »psychologische Freiheit in moralischer Hinsicht« verwenden (siehe G II 12 Ag. Allerdings begeht B. die dort bemerkte Ungenauigkeit selbst, indem er, bs. auch in dem Aufsatze A II 397 ff. »Die Natur der moralischen Freiheit und wie dieselbe zu erwerben ist« beide Bedeutungen des Ausdrucks »moralische Freiheit« 1. =sittliche Freiheit, 2. =psychologische Freiheit in moralischer Hinsicht, nebeneinander gebraucht.) Andererseits ist zu beachten, dass B. sehr häufig die Ausdrücke »der Mensch handelt sittlich frei, oder moralisch frei« oder »sein Wille ist moralisch (sittlich) frei« da gebraucht, wo offenbar nur die psych. Freiheit in moralischer Hinsicht gemeint ist Vgl. bs. Pr. Ps. II 289o A II 489o und Lehrb. d. Pr. Ps. 65 m (hier der genaue Sprachgebrauch). Allerdings kann auch die wirkliche sittliche Freiheit gemeint sein; das entscheidet der einzelne Fall. Beide Arten von Freiheit gehen ja auch, wie gleich noch festsustellen sein wird, sachlich ineinander über. G II, Vorr. XVII, stellt B. einander gegenüber die »Freiheit der Willkür« und die »sittliche Freiheit im engeren Sinne«, womit offenbar in diesem Zusammenhang unsere »psych. Freiheit in mor. Hinsicht« und unsere »sittliche Freiheit« gemeint sind. Pr. Ps. II 299 m spricht B. von der Freiheit »in sittlicher Beziehung«, womit ebenfalls die »psychologische Freiheit in moralischer Hinsicht« gemeint ist. Man vgl. überhaupt die Vergleichsstellen zu den §§ 10 u. 11 dieser Arbeit.

[5]) G I 563. Wir kommen auf diese Bemerkung im § 27 nochmals zurück.

[6]) Vergleichsstellen zum § 11: G I 562—63; II 11, 412; III 197,o. Physik 74 m. Pr. Ps. II 299, 303 m, Sk II 412—13

Wir stellen bereits hier fest, dass die bisher entwickelte Freiheitstheorie mit dem allgemeinen Kausalzusammenhange in keinem Widerspruch steht. Wir werden bald ausführlich auf die Begründung dieser Behauptung zurückkommen, entwickeln aber vorher noch die Theorie der Zurechnung.

§ 12. Die Zurechnung.

Einer der Haupteinwände, die man von jeher gegen eine deterministische Auffassung des menschlichen Willens gemacht hat, stützt sich auf das Bedürfnis, eine Zurechnung anzunehmen. Er lautet etwa allgemein gefasst: Wenn Wille und Handlung des Menschen streng ursächlich bedingt und somit eindeutig bestimmt sind, so fällt jede Zurechnung, jede moralische Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Handlungen hinweg. — Nach der vorher entwickelten Freiheitstheorie ist die Darstellung der aufs engste damit zusammenhängenden Theorie der Zurechnung und die Widerlegung dieses und anderer Einwände nicht mehr schwer.[1]

Die Zurechnung hat es ebenso wie die Freiheit zu tun mit den Verhältnissen zwischen den inneren moralischen Ursachen (Motiven) und den Handlungen, und zwar ergiebt die Beziehung der Handlungen auf die Motive das Verhältnis der Zurechnung. Freiheit

---

und Ag (eine wichtige Stelle), 545 u. —46. A I 233—34 (A II 397 ff) und die schon erwähnten Stellen.

[1]) Die Erledigung der Einwände erfolgt hauptsächlich in den §§ 13, 15, und im Kap. VI. — Für die folgenden Ausführungen kommrn vor allem in Betracht GI u. M.

und Zurechnung betrachten also beide dasselbe Verhältnis von verschiedenen Seiten und umfassen zusammen alles, was sich auf die Kausalverhältnisse der Handlungen bezieht (G I 499). Das Verhältnis der Handlung zum Inneren des Menschen (Wille, Gesinnung, moralische Anlagen) ist wieder von den Bildungsverhältnissen des Inneren selbst zu trennen, die auch hier vorläufig nicht in Betracht kommen.[2] »Eine Handlung wird einem Menschen oder dem Willen eines Menschen zugerechnet« heisst nun aber nichts anderes als: »Sie wird moralisch zu ihm gerechnet, von ihm abgeleitet, ist in moralischer Beziehung aus ihm hervorgegangen.« Man mache sich das noch klarer durch den Gegensatz[3]. Wir rechnen die Handlung moralisch nicht zu: Einmal wenn sie durch mechanischen Zwang bewirkt worden ist, also wenn z. B. einem Gefesselten die Hand so bewegt worden ist, dass dadurch der Tod eines andern herbeigeführt wurde; ferner nicht bei einem entschiedenen psychologischen Zwang, wenn z. B. jemand durch eine glaubwürdig gemachte falsche Nachricht veranlasst worden ist, seinem für treulos gehaltenen Freunde die Freundschaft aufzukündigen; ebenso nicht bei einem physiologisch-abnormen Zustand, z. B. in der Berauschung durch Gifte, die der Betreffende nicht gekannt hat; ferner nicht im Fall einer Seelenkrankheit. »Allen diesen Fällen nämlich ist es gemeinsam, dass die Handlungen nicht aus den moralischen Anlagen des Menschen oder aus seinem moralischen

[2]) Hierzu und zum folgenden: GI 508 ff. [3]) 509 vgl. M 342.

Sein, aus ihm als moralischem Wesen hervorgegangen sind.« In den angeführten Beispielen sind die Ursachen teils ausser dem Handelnden zu suchen, teils in ihm, »aber nicht in demjenigen, was der moralischen Beurteilung unterliegt. Die Handlungen gehören ihm also nicht moralisch zu oder können nicht moralisch zu ihm gerechnet werden« (Gl 510). Wo ein moralischer Vorwurf und demnach eine juridische Strafe berechtigt sein soll, müssen die Handlungen in moralischer Beziehung ein Abdruck, ein getreues Spiegelbild seines Inneren sein.[4] Auch das Vorhandensein einer äusseren Versuchung ändert nichts an dem Wesen der Zurechnung, »die Versuchung hat . . . nur äusserlich zur Erscheinung gebracht oder kund getan, was innerlich gegeben war und ist; auf dieses innerliche Sein aber geht die Zurechnung, und kann und muss also vollständig eintreten«.[5] Die Versuchung kann zwar das äussere Gesshehen, das wirkliche Eintreten der Handlungen veranlassen, ändert aber an der moralischen Zurechnung nichts.[6] »Die Handlung ist moralisch schlecht, weil der Mensch, seinem inneren Sein oder seiner Subatanz nach moralisch schlecht ist: aus ihm, als Moralisch-Schlechtem hervorgegangen, und eben deshalb ihm zuzurechnen« (M 344).

Es ist sofort zu erkennen, wie diese Theorie der Zurechnung ganz genau der vorher (im § 10) entwickelten

---

[4]) Ganz ähnliche Ausführungen finden sich M 341—42 ff.
[5]) M 343, vgl. Gl 511—12.
[6]) Es entspricht dies den Ausführungen im § 10. Vergl. M 343 u. Gl 511 u.

allgemeinen Freiheitstheorie entspricht, sodass man sie kurz auch so aussprechen kann: Wenn eine Handlung in moralischer Hinsicht frei gewirkt ist, so tritt für sie die moralische Zurechnung ein.[7] — Bei nicht freien Handlungen dagegen fehlt auch die (moralische) Zurechnung.[8] Wie schon früher festgestellt, bezieht sich jede moralische Beurteilung eines Menschen nur auf sein Inneres, soweit es aus moralischen Angelegtheiten besteht. Dieses Verhältnis tritt hier bei der moralischen Zurechnung besonders deutlich zu Tage.[9]

§ 13. Freiheit, Zurechnung und Kausalzusammenhang.

Die Freiheit des Menschen, wie wir sie allgemein in der psychologischen und speziell in der sittlichen Freiheit kennen gelernt haben, steht nicht nur mit der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes im vollsten Einklang, sondern sie beruht wesentlich auf ihr und ist ohne sie überhaupt nicht möglich. B. legt grossen Wert darauf, dies nachdrücklichst zu betonen, hören wir ihn also selbst darüber: »In dem bis jetzt entwickelten Begriffe von Freiheit findet sich unstreitig nicht das mindeste, was nicht mit dem strengsten Kausalzusammenhange vereinbar wäre. Die freie Handlung ist in strengem Kausalverhältnisse durch den Willen gewirkt, und ist eine freie nur eben dadurch, dass sie in moralischer Beziehung vollständig durch ihn gewirkt ist. Neben dieser Kausalität haben wir dann

[7]) Vgl. Pr. Ps. II 299 Z. 11.

[8]) Über Zurechnung u. Kausalzusammenhang im nächsten §.

[9]) Vgl. auch G II 408 Z. 12 v. u., 410 u. Zum ganzen § vgl. man ferner: G I 521 m, II 46 m—u. Sk. II 414o.

noch andere Kausalitäten, welche die Handlung hinsichtlich ihres äusseren Geschehens bestimmen und die ebenfalls nach strengen Kausalverhältnissen wirken. Allerdings ist es der Freiheit wesentlich, Kausalitäten auszuschliessen oder zu negieren, aber keineswegs alle. Sie schliesst für die Bestimmung der moralischen Beschaffenheit der Handlung alle Kausalitäten aus, ausser der moralischen Beschaffenheit des Willens, der Gesinnung etc., oder des Menschen; diese aber setzt sie voraus mit ganz unzweifelhafter Entschiedenheit«[1] »Die Handlung ist eine freie oder der Wille wirkt frei (unabhängig von anderen Kausalitäten) gerade dadurch, dass er mit Notwendigkeit wirkt.«[2] »Die Gesamtheit derselben (der Motive) bildet den Menschen und durch sie werden seine Handlungen mit Notwendigkeit bestimmt: was aber, da er diese Gesamtheit selber ist, gerade seine Selbstbestimmung oder seine Freiheit ausmacht.« (M 338) Etwas hängt ganz von unserem freien Willen ab, d. h. nichts anderes als: »Es ist von unserem Willen (von der Gesamtheit unserer Wollensangelegtheiten) aus in streng ursächlichen Verhältnissen bedingt« (M 340).

Der strenge Kausalzusammenhang ist also für die menschliche Freiheit karakteristisch und unentbehrlich. Dasselbe gilt dementsprechend für die Zurechnung. Auch sie ist »allein unter der Voraussetzung eines streng ursächlichen Verhältnisses denkbar[3].« Auch hier ist jede äussere Kausalität und jede innere von Seiten

[1]) G I 513, vgl. M. 342 Z. 4.
[2]) G I 521, vgl. das weitere ebenda.
[3]) G I 521, vgl. die ganze Seite.

dessen, was nicht moralischer Art ist, auszuschliessen; notwendig ist dagegen die Kausalität von Seiten der moralischen Anlagen des Menschen (M 341 u, 342 o, 343 o). »Weit entfernt also, dass hierfür (für die Zurechnung) irgendwie ein Aufgehobensein des Kausalverhältnisses erfordert würde, ist es vielmehr gerade ein Kausalverhältnis, in welchem die Zurechnung, ihrem tiefsten Grunde nach, wurzelt«[4]. — In diesen Ausführungen liegt bereits die Widerlegung des Einwandes, mit dem wir den § 12 eingeleitet hatten. Genauer können wir dazu noch folgendes bemerken: Die Handlung »ist der treue Reflex des Willens: spiegelt in ihrer moralischen Beschaffenheit die moralische Beschaffenheit des Willens ab; dies kann sie aber nur, inwiefern sie streng ursächlich durch diesen gewirkt ist. Wäre hierbei irgend eine Lücke im Kausalverhäitnisse: so würden wir ebendeshalb die Handlung nicht, oder doch nicht vollständig dem Menschen oder dem Willen des Menschen zu rechnen können.«[5] Es existiert also auch kein Widerstreit zwischen der Berechtigung der Zurechnung und der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes.[6]

[4]) M 344, vgl. die ganze Seite.

[5]) G I 514; man vgl. diese Stelle weiter und ferner 515 m. — Wir werden auf diesen letzteren Punkt bei der Kritik der metaphysischen Freiheit im Kap. V noch mehrmals zurückkommen. — Über die Zurechnungstheorie gegenüber den »Interessen des moralischen Bewusstseins« näheres bs. in den §§ 15 u. 20. Vorläufig genüge das Gesagte.

[6]) Man vgl. über das bisherige (Freiheit, Zurechnung und Kausalzusammenhang) ausser dem schon beigebrachten folgende Stellen, die sich meist auf das Verhältnis von »Freiheit und Naturgesetzlichkeit«, wie sich B. öfters ausdrückt, beziehen: G II 10 u., 406 m, 411—12, 413—15 (Naturnotwendigkeit und moralische Notwendigkeit) 422 Z 7, 425. G III 295 m—96. Pr.

Auch die Hoheit der sittlichen Freiheit wird durch den strengen Kausalzusammenhang keineswegs herabgesetzt. »Wir sind vollkommen gewiss, dass wir einer gewissen Versuchung nicht unterliegen werden usw. . . . Wir oder sie (nämlich andere Personen, von denen eben die Rede war) können nicht anders handeln; das Gegenteil ist unmöglich. Und weit entfernt, dass dies der Hoheit des Sittlichen Abbruch tun sollte, ist es vielmehr dessen höchste Vollkommenheit: dasselbe nimmt in diesem Falle die Seele mit so grosser Stärke, so ausschliessend, in solcher Angeregtheit ein, dass nichts anderes ihm die Bestimmung der Handlungen streitig machen kann. Nur wenn es dem Menschen unmöglich ist, anders als sittlich zu handeln, wenn ihn hierzu eine unwiderstehliche Notwendigkeit treibt, ist er wahrhaft sittlich-frei.«[7]

Wir werden zu der Theorie der Freiheit und Zurechnung, die wir in diesem 4. Kapitel kennen gelernt haben,[8] im Kap. VI noch eine Reihe verteidigender und erläuternder Ausführungen B.s mitzuteilen haben. Indirekt wird auch die Kritik der metaphysischen Freiheit, der wir nunmehr das folgende Kapitel widmen, zur weiteren Erläuterung der Freiheitstheorie dienen.

Ps. II 289 m, 300 Ag. Bentham II 29 Ag. M 520 u.—21, A II 400 m, 410 u.—412, III 122 m. Lehrb. d. Pr. Ps. § 78 Ag. 1, § 215 Ag. (G I 510 Ag., darüber mehr im § 18.)

[7]) M 341, vgl. die früher (S. 413 dieser Arbeit) citierte Äusserung G I 564. — Ferner Sk. II 412 Z. 11 v. u. (wichtige Stelle). G II 418o. Physik 74 u.

[8]) Zum ganzen Kap. IV vgl. man den schon erwähnten Aufsatz A II 397 ff. (Die Natur der moralischen Freiheit und wie dieselbe zu erwerben ist) im Zusammenhange; ferner A I 505 ff.

Kapitel V.

Kritik der metaphysischen Freiheit.

§ 14. Allgemeine Karakteristik der metaphysischen Freiheit.

Im allgemeinen bedeutet für B. »metaphysische Freiheit« soviel wie unbedingte Wahlfreiheit oder wie das liberum arbitrium indifferentiae, also eine Freiheit im indeterministischen Sinn. Sie soll das Vermögen sein »unabhängig von allen Antrieben zwischen dem Guten und Bösen zu wählen« (Physik 75,o) oder nach Willkür sittlich oder unsittlich zu handeln.[1] Im besonderen also bezieht B. auch diese »Freiheit der Willkür« (G II 412 m) auf das moralische Handeln des Menschen. — Es wird durch diese metaphysische Freiheit — und das ist der entscheidende Gesichtspunkt — »das Kausalverhältnis entschieden verneint: es soll ein Akt eintreten frei oder unabhängig von Allem, was früher geschehen oder gebildet worden ist« (M 333). Der Wille wird hierbei als etwas rätselhaftes, dunkles, gewissermassen über allen Motiven des Menschen stehendes, selbstherrlich entscheidendes aufgefasst.[2] Diese Auffassung der Freiheit ist es auch, aus der die heftige Opposition gegen die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes entsprungen ist und die überhaupt die Verwirrungen in der Frage der Willensfreiheit in besonderen Masse verschuldet hat.[3]

---

[1]) Physik 266 Ag. (Anfang und Ende).
[2]) Genaueres darüber im § 19.
[3]) Vgl. M 334,o. Sk. II 645 m. Vgl. § 9, Anfang.

Fragen wir zunächst, worauf man denn hauptsächlich diese Annahme der metaphysischen Freiheit gestützt hat, wie man zu ihr gekommen ist, so kann man folgende drei Hauptmomente, die unter einander wieder in vielfacher Beziehung stehen, hervorheben:

1. Es liegt hier der falsche Schluss »a non scire ad non esse« vor:[4] weil man die ursächlichen Momente der menschlichen Willensentscheidungen nicht kannte, hat man geschlossen, es seien gar keine solchen vorhanden. Denn es ist ein bekannter Fehler aller werdenden Wissenschaft, »dass sie von dem, was für sie nicht da ist, mit grosser Bestimmtheit versichert, es sei überhaupt nicht vorhanden; und solange also die Kenntnis von den Ursachen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit mangelte, solange mussten diejenigen immer ein grosses Übergewicht behalten, welche die streng ursächliche Abfolge für dieses Gebiet überhaupt leugneten.«[5] Eine scharfe Beobachtung der menschlichen Seele, ein genauer psychologischer Nachweis ihrer Entwickelung, wird daher am ehesten dazu beitragen, uns von der Nichtigkeit der metaphysischen Freiheit zu überzeugen.[6]

2. liegt eine Verwechselung der metaphysischen Freiheit mit der sittlichen Freiheit vor. Man hat

---

[4]) Logik II 139 m und Ag. M 335; vgl. ferner Beiträge 415 u. G. II 417 u. Sk. I, 398 u und Ag. — Dieser falsche Schluss wird uns noch öfter begegnen.

[5]) Phys. 76, vgl. die ganze Seite.

[6]) Phys. 77. — B. selbst ist der Überzeugung, mit seiner Psychologie diese vollkommene Aufklärung gegeben zu haben. Vgl. § 18, 2.

sich also zwar auf eine Tatsache unseres Bewusstseins gestützt, dabei aber derselben etwas falsches zugrunde gelegt. Man hat geglaubt um der Würde der menschlichen Natur willen jene Freiheit beibehalten zu müssen, während doch diese Hoheit nur bei der sittlichen Freiheit zu finden ist. »Die metaphysische Freiheit dagegen ist nicht nur an sich von allem Erfurchtgebietenden entblösst, sondern ihr Begriff enthält eine vollendete Widersinnigkeit, und sie ist eine der unbegründetsten Erdichtungen, welche jemals in der Philosophie ersonnen worden sind« (Phys. 74). »Eine Krone von Goldpapier« war es, vor der so viele Philosophen sich beugten.[7]

3. Man schützt die metaphysische Freiheit darauf, dass sich nur bei ihrer Annahme die Zurechnung und die Strafe rechtfertigen lasse[8], oder allgemeiner gefasst darauf, dass nur bei einer sich von allen Gründen unabhängig bestimmenden Freiheit das praktische Interesse seine Beruhigung finden könne.[9] — Endlich verteidigt man sich durch eine Reihe von Einwänden gegen den Determinismus, die wir in § 18 besprechen werden.

Soviel hier zur vorläufigen Beleuchtung und Kritik der metaphysischen Freiheit.[10]

---

[7]) Phys. 75 u; vgl. zu diesem ganzen Punkt: Phys. 74—75. G I 562 (dort gebraucht B. »indifferentistische Freiheit« gleichbedeutend mit »metaph. Freiheit«, 561 Ag.) Logik II 276 Z. 8 ff.

[8]) M 335o und u. G III 294o.

[9]) G I 540. — Wir werden darauf im folgenden (bs. im § 15 und 20) noch eingehen.

[10]) Zu diesem § 14, insbesondere zur Karakterisirung der metaphysischen Freiheit, vgl. man ferner: G II 7 Z. 4, 418 u. III 293 u. M 334—36, 536 u. — Phys. 133 Z. 14. Beiträge 416 m. Sk. II 645 m (vgl. die Ag.) Philos. in ihrem Verh. . . . 83. Erf.-Seelenlehre 113 u.—14. A I 228 Z. 11 v. u. (A II 401 ff.)

§ 15. Die metaphysische (transscententale, unbedingte) Zurechnung.

Man hat vielfach, im Anschluss an die Theorie der metaphysischen Freiheit, geglaubt, auch den Begriff der Zurechnung weiter fassen zu müssen, als es von uns geschehen ist. Danach soll sich die Zurechnung »nicht bloss auf die jedesmal gegenwärtige Handlung, (welche dem Menschen, wie wir gesehen, von Seiten seiner inneren moralischen Beschaffenheit zugerechnet wird) sondern auf diese innere moralische Beschaffenheit selbst, auf seine Gesinnung, seinen Willen beziehen. Es soll nicht bloss seine (des jetzigen Menschen) Schuld sein, dass er so gehandelt hat, sondern auch seine (dieses Menschen überhaupt) Schuld, dass er ein moralisch schlechter Mensch ist«.[1] Nach dieser Fassung des Begriffes soll also die Zurechnung auf die früher erwähnten Bildungsverhältnisse des Inneren selbst ausgedehnt werden (GI 521u). »Nur bei dieser Annahme sei eine Zurechnung in der vollen Ausdehnung möglich, welche für die moralische Verachtung und Verabscheuung und für die Auferlegung der Strafe infolge von Verbrechen erfordert werde« (522).

Diese Theorie entspricht also der metaphysischen Freiheitstheorie, ich gebrauche daher die entsprechende Bezeichnung »metaphysische Zurechnung«.[2]

[1]) M 345; zum folgenden: M 345—46, G I 521—31.

[2]) Dieser Ausdruck findet sich bei B. an einer Stelle neben »transcendentaler Zurechnung« (Bentham II 19o). Phys. 69u findet sich der Ausdruck: »die auch für die Vergangenheit unbedingte Zurechnung«. G II 416 u. spricht B. von der »mittelbaren« Zurechnung im Gegensatz zur gewöhnlichen un-

»Aber diese Form der Zurechnung findet sich, im Ganzen und Grossen gefasst, durchaus nicht im allgemein-menschlichen Bewusstsein begründet, ist vielmehr ein der menschlichen Natur fremdes, in den philosophischen Schulen gemachtes Verhältnis.«[3]

Allerdings können wir teilweise etwas ähnliches nachweisen: so ist z. B. Trunksucht vielleicht auf eine schon länger bestandene Faulheit zurückzuführen, die Neigung zu Betrügereien hat nicht selten ihre Ursache in der Genussucht u. s. w. In diesen und ähnlichen Fällen hat allerdings die spätere sittliche Abweichung ihre Ursache in der früheren (GI 523). Sie ist daher dem Menschen nicht nur als seine jetzige Eigenschaft, sondern auch in Hinsicht ihres Entstehens zuzurechnen oder als Schuld beizumessen. Soweit ist dieses Verhältnis dasselbe, wie bei der gewöhnlichen moralischen Zurechnung, d. h.: teilweise decken sich die metaphysische und die gewöhnliche Zurechnung, und insoweit ist die erstere auch berechtigt. Aber in vierfacher Hinsicht haben wir doch die metaphysische Zurechnung von der früher dargestellten einfachen moralischen Zurechnung zu unterscheiden.

Einmal ist bei der Zurechnung der Handlung an das moralische Innere (also bei unserer gewöhnlichen moralischen Zurechnung) die Zurechnung eine volle, das Zugerechnete und das, dem wir es zurechnen,

---

mittelbaren. Im allgemeinen gebraucht B. überhaupt kein adjektivisches Beiwort. – B.s Ausführungen zum folgenden sind sehr weitschweifig, ich beschränke mich auf das notwendigste.

[3]) M 345. — Von hier an schliesse ich mich an die Ausführungen G I 522 ff an. Vgl. auch M 345—46.

(Objekt und Subjekt der Zurechnung), entsprechen einander vollkommen, z. B. wenn wir die Bosheit dem boshaften Willen, eine Trunkenheit der Trunkliebe zurechnen. Handlung und innerer Grund sind hier in moralischer Beziehung qualitativ und quantitativ kongruent (524). Anders dagegen verhält es sich bei der metaphysischen Zurechnung, wenn wir die Zurechnung auf die innere moralische Beschaffenheit selbst ausdehnen wollen. Bleiben wir bei dem Beispiel B.s: »Die aus Faulheit entstandene Trunksucht können wir ja nicht dem Trunksüchtigen zurechnen: denn es handelt sich ja hier um die Erklärung ihrer Entstehungsweise; und so lange sie noch nicht da ist, kann sie ja auch nicht Ursache sein. Die Ursache ist die Faulheit, also etwas der Trunksucht Heterogenes« (524). »Die Zurechnung geschieht also hier an ein von dem Zugerechneten Verschiedenes«. Es kann auch vorkommen, dass Objekt und Subjekt der Zurechnung zwar qualitativ gleich, aber quantitativ verschieden sind, wenn wir z. B. den unmässigen Ehrgeiz eines Menschen auf einen schon seit längerer Zeit vorhandenen Ehrgeiz zurückführen wollen, der aber damals noch viel geringer war. Auch hier trifft die Schuld nicht, »wie in dem Verhältnisse zwischen der Handlung und der Gesinnung, einen in eben dem Grade, sondern einen in geringerem Grade Schuldigen« (GI 525).

Das führt uns zu dem Zweiten: Die Zurechnung ist unstreitig eine höchst veränderliche Grösse, je nachdem wir bis zu diesem oder jenem Zeitpunkt zurückgehen. Vor einem Jahre war der durch Faulheit

trunksüchtig Gewordene vielleicht allerdings schon in gewissem Grade trunkliebend, vor zweien vielleicht noch gar nicht — hier erfolgt die Zurechnung also nur an den Faulen — vor dreien war auch seine Faulheit noch nicht so gross, und so schrumpft das Subjekt der Zurechnung immer mehr ein. Im ersten Lebensaugenblicke, wo der Mensch moralisch indifferent ist, haben wir überhaupt kein Subjekt der Zurechnung und somit auch keine Zurechnung mehr (526).

Drittens ist es augenscheinlich, »dass in diesem Verhältnisse die Kausalität des Inneren eine weit losere, beschränktere oder (um mich so auszudrücken) zufälligere ist, als in dem Verhältnisse zwischen der Handlung und der Gesinnung.«

Tausende sind faul und werden nicht trunksüchtig, sind genusssüchtig und entwickeln keine Neigung zum Betrug. »Die innere Kausalität wirkt also hier nur bei dem Hinzukommen einer äusseren; die sittlich abweichende Neigung als Wirkung ist auf beide zusammen zurückzuführen und zwar bald in diesem, bald in jenem Teilungsverhältnis.« Wir wissen, dass die äussere Kausalität, welche das wirkliche Eintreten der Handlung hervorruft, bei einer freien Handlung an der moralischen Zurechnung nichts ändert (527). Aber bei der Begründung der inneren Anlagen selbst ist das Subjekt der Zurechnung qualitativ und quantitativ von dem Zuzurechnenden verschieden und — da kein Ding mehr wirken kann als es ist — so ist das Mehr, das wir später vorfinden, in äusseren Kausalitäten begründet und zwar nicht bloss als äusseres Geschehen,

sondern recht eigentlich in Hinsicht seines moralischen Karakters: es kann daher dem Menschen nicht zugerechnet werden. Die innere — also zuzurechnende — Kausalität wird immer beschränkter, je weiter wir zurückgehen. Beim ersten Lebensaugenblick müssen wir die ganze Kausalität in die Bildungsvernältnisse setzen (GI 528); im weiteren Fortgange des Lebens bewirkt dann zwar das Innere sein eigenes unvermindertes Fortbestehen, aber das neu Hinzukommende ist auf die äussere Kausalität zurückzuführen, natürlich im Zusammenwirken mit dem Inneren. Zur Erläuterung diene der einmal angenommene Fall, dass die äussere Kausalität plötzlich abgeschnitten wird, indem z. B. ein reicher Lüstling durch Verlust seines Vermögens gezwungen wird, sich mit Eifer den Geschäften zu widmen und so ein neues besseres Leben zu beginnen. Bei Fortbestehen der früheren Verhältnisse würde er immer ausschweifender geworden sein, nun aber ist mit der äusseren Kausalität auch das weitere Anwachsen der Unsittlichkeit abgeschnitten (GI 529). Dieses Anwachsen ist daher »nur in Hinsicht eines untergeordneten Begünstigungsverhältnisses auf die innere Kausalität zurückzuführen oder zuzurechnen«.

Hierzu kommt noch ein Viertes. »Schon die moralisch abweichenden Handlungen, auch wo sie entschieden in einer inneren Kausalität ihren Grund haben, und also frei gewirkt sind, stammen doch keineswegs immer gerade aus einem freien Wollen, d. h. die freien Motive brauchen keineswegs immer die klarere und bestimmtere Ausbildung erhalten zu haben, die wir

als dem Wollen eigentümlich erkannt haben.«[4] »Noch weniger aber ist es in Hinsicht der Begründungsverhältnisse des Willens und der Gesinnung selbst, auch da, wo sie auf ein früheres Sittlich-Abweichendes zurückzuführen sind, in der Mehrzahl der Fälle zulässig, von einem darauf gerichteteu Wollen zu reden« (Gl 530.) Also der Faule will nicht trunksüchtig werden u. s. w., die Trunksucht ist nur die ungewollte Folge des auf etwas anderes, z. B. den Genuss gerichteten Willens.

Das Resultat ist also: Wir haben im allgemeinen in Hinsicht auf die Begründung der inneren Anlagen die Freiheit des Willens und die Zurechnung zu leugnen, wenn wir auch im einzelnen eine beschränkte innere Kausalität nachweisen können. Der Mensch wird sittlich oder unsittlich durch seine Bildungsverhältnisse, d. h. zuletzt für B. durch die göttliche Weltregierung.

Im Anschluss an Beneke wollen wir uns nunmehr hier noch kurz mit einigen Einwänden resp. Aufklärungen hinsichtlich dieser Theorie beschäftigen. Man hat sich zu Gunsten derselben, wie schon im Beginne dieses Paragraphen erwähnt wurde, auf angebliche Forderungen des moralischen Bewusstseins berufen.[5] Aber mit Unrecht. Das moralische Bewusstsein fordert für die Zurechnung nichts weiter, als dass die Handlungin moralischer Beziehung alleiniges Produkt des Menschenoder seines Willens, seiner Gesinnung, mithin frei gewirkt sei. Hat sich dieses Innere so z. B. als schlecht herausgestellt, so rechnen wir die daraus entspringenden

[4]) Vgl. § 8,2 dieser Arbeit.

[5]) Zum folgenden: G I 531—37; vgl. Phys. 68—69. G II 410 m (I 536 m). M 344 m.

frei gewirkten Handlungen diesem Inneren oder dem Menschen als Schuld an. Wie jedoch das Innere schlecht geworden ist, das ist zwar eine höchst interessante Frage, aber für die Zurechnung geht sie uns nichts weiter an (GI 532). Wir haben es nur zu tun mit dem Menschen, wie er jetzt ist (M 331). — »Aber dann (wendet man ein) ist ja die Zurechnung inbezug auf die freien Handlungen des Menschen nicht spezifisch verschieden von dem Grundverhältnis der Urteile, in welchen wir ein Pferd, einen Jagdhund, ja selbst das Unbelebte, ein Messer, einen Pflug schlecht nennen, wenn sie irgendwie verdorben worden sind. Eine spezifische Verschiedenheit beider kann nur dadurch gewonnen werden, dass die moralische Schlechtigkeit als eine Wirkung des freien Willens betrachtet wird« (GI 532). — Das allgemeine logische Verhältnis der Beilegung, so antworten wir, ist allerdings dasselbe.[6] Aber dasjenige, dem beigelegt wird, und dementsprechend auch das Beigelegte ist doch etwas ganz anderes. Dem leblosen Gegenstand oder dem Tier können wir seine Schlechtigkeit nicht moralisch zurechnen, wie wir es bei dem Menschen können, bei dem wir eben eine Schlechtigkeit des Willens, der Gesinnung haben. Diese moralische Schlechtigkeit — wie immer sie geworden sein möge — berechtigt uns, den Betreffenden zu verachten, zu verabscheuen, zu bestrafen (GI 533.) — Ja, wendet man ein, wie dürfen wir das, wenn wir seine Schlechtigkeit doch zuletzt auf seine Bildungsverhältnisse zurückzuführen haben; wir würden ihn doch eher zu

[6]) Vgl. zum folgenden G I 508 Ag. Phys. 68.

bemitleiden haben. — Das Eine, antworten wir nunmehr, schliesst das Andere in keiner Art aus, »ebensowenig wie bei der Verachtung, die wir der Dummheit und der Unwissenheit zuwenden«. »Wir verachten denjenigen, welcher sinnlichen Begierden hingegeben ist, wir verabscheuen den verstockten Bösewicht, indem wir sie vorstellen, wie sie jetzt sind, und nur soweit geht auch die Zurechnung der Handlungen; wir bemitleiden eben dieselben, indem wir uns vergegenwärtigen, wie sie so geworden sind, und was sie hätten werden können. Zwischen diesen beiden Verhältnissen ist kein Widerspruch irgend einer Art.«[7] — Soviel hier zur Verteidigung der Freiheitstheorie B. s. und zur Kritik der metaphysischen Freiheit.[8]

§ 16. Die indifferentistische Freiheit.

Den Ausdruck »metaphysische Freiheit« gebraucht Beneke besonders in den Ausführungen der »Physik« und in seinen früheren Schriften. Später (Metaphysik und Grundlinien I) unterscheidet er dann näher zwei Hauptformen in der Ausbildung des metaphysischen Freiheitsbegriffes, deren erste die im folgenden behandelte indifferentistische Freiheit ist.[1]

[7]) G I 533; vgl. Phys. 68, 69 bs. m.

[8]) Zum ganzen § 15, hauptsächlich zum ersten Teil, vgl. man ferner Phys. 69 u. 71, Bentham II 28—30, G II 408 u—409. Logik II 46 u—47, 59 u—60, 61 Z. 10—11 u.

[1]) Doch gebraucht B. auch »indiff. Freiheit« gleichbedeutend mit »metaph. Freiheit«. (G I 561 Ag). Ich fasse jedoch den Ausdruck »metaph. Freiheit« als den allgemeineren und zusammenfassenden für beide gleich zu erwähnenden Formen in der Ausbildung des Freiheitsbegriffes. Im übrigen kommen diese Ausdrücke bei B. und auch hier in unserer Darstellung wenig vor.

»Orientiren wir uns vorläufig über die gewöhnlichen Annahmen, so zeigen sich zwei Hauptformen in der Ausbildung des Begriffes von der Freiheit. Nach der einen soll der freie, von allen Kausalverhältnissen unabhängige Akt in jedem Augenblick von Neuem wieder eintreten können (die sogenannte indifferentistische oder springende — nach GI 540 auch äqilibristische — Freiheit), nach der anderen nur in einem einzigen Akte eingetreten sein, welcher dann das ganze Leben des Menschen bestimmt habe.«[2]

Wir betrachten zunächst die indifferentistische Freiheit,[3] also diejenige, welche sich in jedem Lebensaugenblick, unabhängig von allen früher gebildeten Anlagen, erweisen kann. Versuchen wir nun, die Vorstellung von dieser Freiheit zu einiger Bestimmtheit und Klarheit auszubilden, so stossen wir sofort auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Wille soll sich nicht nur frei von jeder äusseren Kausalität — was ja für die wahre Freiheit auch erfordert wird, — sondern auch innerlich unabhängig von dem, was er selbst ist, zum Guten oder Schlechten bestimmen können. Indifferent wie er ist, soll er sich doch aus diesem Leeren heraus, ohne äussere und innere Gründe, bald für das Eine, bald vielleicht für das gerade Gegenteil entscheiden können. Das sind doch ohne Zweifel die handgreiflichsten Widersprüche. Denn — wie wir schon wissen — aus

[2]) M 334; vgl. G I 540 u.

[3]) M 336—44. G I 540—45. Ich folge der letzteren Stelle da die Ausführungen der M. grösstenteils die uns schon bekannte Darstellung der positiven Freiheitstheorie enthalten. Zum folgenden G I 541.

Nichts kann Nichts werden,[1] das Gegenteil ist undenkbar. Aber noch auf eine andere merkwürdige Schwierigkeit stossen wir hier: Alle inneren Angelegtheiten der Seele sind zugleich Kräfte und bilden in ihrer Gesamtheit unsere Gesamtkraft, unser Gesamtsein; »sollte also der freie Entschluss in jedem Augenblicke unabhängig von allen Motiven erfolgen, so hätten wir nicht nur eine Wirkung ohne Ursache, sondern unser ganzes Sein wäre eine Ursache ohne Wirkung« (M 337, vgl. 336). — Aber die Verteidiger der indifferentistischen Freiheit erheben ja auch in theoretischer Hinsicht keine grossen Ansprüche für ihre Hypothese, sie meinen nur, das praktische Interesse verlange dieselbe mit voller Notwendigkeit (Gl 541u.)

Doch auch hier bietet schon die Grundidee einen nicht unbedeutenden Anstoss (542). Wer ist denn hier eigentlich frei? Der Wille? — Der ist ja hiernach gar nichts, weder gut noch schlecht, in diesem Augenblicke dies, im anderen jenes. Oder der Mensch? — Der nimmt ja durch seinen Willen an demselben Wechsel und Nichts-sein Teil. »Wir haben also wohl eine Freiheit, aber kein Subjekt für diese Freiheit; und für die Hoheit also, welche dieser Freiheit innewohnen soll, ist kein Eigentümer zu finden.«

»Eben deshalb kann denn auch bei dieser Bestimmung der Freiheit eigentlich gar keine Zurechnung stattfinden: weder im Guten noch im Schlimmen«. Nehmen wir an, es hat jemand ein Verbrechen be-

[1]) Wie sich B. des öfteren ausdrückt, vgl. Philos. in ihrem Verh. . . . 83 u. Sk. II 404,o.

gangen. Nun wohl, dieses ist aus seinem freien Willen hervorgegangen: aber dieser Wille konnte sich im Augenblick des Verbrechens sowohl für das Gute als auch für das Schlechte entscheiden, ist auch durch die Entscheidung für das Böse nicht selbst böse geworden, sondern indifferent geblieben, und hat sich vielleicht seitdem fortwährend für das Gute bestimmt. Es wäre also unstreitig unrecht, wenn wir diesem Willen jenes Böse zurechnen wollten (Gl 543.) Die Zurechnung setzt doch eine moralische Übereinstimmung voraus zwischen demjenigen, was, und demjenigen, welchem zugerechnet wird; bei dieser Bestimmung der Freiheit aber ist die Handlung böse oder gut, der Wille dagegen ist in jedem Augenblicke indifferent, d. h. er kann sich für beides entscheiden.

Ferner folgt hieraus, dass »alles Vertrauen, welches wir auf Menschen setzen, alle Liebe, alle Freundschaft, mit der wir sie in unser Herz schliessen, nichts als eitle Einbildungen sind, die jeder nächste Augenblick grausam Lügen straft.« Denn der Wille ist ja sittlich indifferent, er kann sich ja ungeachtet alles Früheren plötzlich für Betrug und Hinterlist entscheiden; alle uns bisher bezeigte Freundschaft, alle bisher beobachtete moralische Karakterstärke sind also nur »Seifenblasen, welche, wie schön sie auch glänzen und in Farben spielen mögen, in der nächsten Minute zerspringen und eine widerliche Gestalt annehmen können« (Gl 543—44).

»In nicht geringerem Widerstreite steht diese Hypothese auch mit den mehr aktiven praktischen Interessen«. Da sich der Wille in jedem Augenblick

ganz unabhängig von allem innerlich gebildeten entscheiden kann, so ist alle Bemühung um die moralische Vervollkommnung unserer selbst oder anderer Menschen »ein Schöpfen in das Fass der Danaiden.« Es ist lächerlich, wenn wir glauben durch Ermahnung, Aufklärung des Gewissens u. s. w. irgend etwas zum Guten wirken zu können. Ein einziger Augenblick kann die mühsame Arbeit vieler Jahre vernichten.

Mit den praktischen Interessen ist also die indifferentistische Freiheit keineswegs zu vereinbaren; es würden mit ihr alle moralischen Unterschiede zwischen den Menschen hinwegfallen, alle Gefühle und Gesinnungen, die sich an dieselben anschliessen und dem Menschen so teuer sind, wären leere Hirngespinnste (GI 545). Diese Gefühle und Bestrebungen haben nur Bedeutung unter der Voraussetzung, »dass es Ausbildungen des Willens gibt, welche ihrer innersten Natur nach nicht mehr indifferent oder welche nicht mehr frei sind für das Böse, sondern nur für das Gute.[5]

§ 17. Die transscendentale (intelligible) Freiheit.[1]

Noch ausführlicher als die indifferentistische Freiheit, bei welcher der freie Akt in jedem Augenblick

[5]) Einige Ergänzungen und weitere Belegstellen hierzu in § 20 (»Interessen des moralischen Bewusstseins«).

[1]) Es sei mir gestattet, diesen Ausdruck »transscend. Freiheit« als Überschrift des ganzen § zu gebrauchen. Derselbe bezieht sich speziell nur auf die Kantische Theorie (»transscend. Freiheit des intelligiblen Subjekts«), welche bei B. zwar nicht allein, aber doch überwiegend in Betracht kommt. Sachlich ist also die »transscend. Freiheit« zwar die wichtigste Form, aber doch nur ein Spezialfall der »das ganze moralische Leben durch einen Akt prädeterminirenden Freiheit«, wie sich

immer wieder eintreten kann, behandelt Beneke die zweite Form des metaphysischen Freiheitsbegriffes, bei welcher durch einen einzigen freien Akt das ganze folgende Leben in moralischer Hinsicht gleichmässig bestimmt gedacht wird (GI 545). Diese Annahme unterscheidet sich von der vorhergehenden in wesentlichen Punkten, namentlich soll hier jene weiter reichende metaphysische Zurechnung eintreten (M 345), die wir mit Beneke bereits ausführlich besprochen und abgelehnt haben.

Im Gegensatz zu der Theorie der indifferentistischen Freiheit haben wir ferner hier statt der unzähligen Aufhebungen des Kausalzusammenhanges nur eine, und in sofern ist diese Annahme einfacher und leichter zu ertragen (GI 545). Aber die Grundschwierigkeit ist auch hier wieder dieselbe, es ist auch hier undenkbar, wie aus dem Indifferenten »das Moralisch-Gute oder das Moralisch-Schlechte werden, wie sich der Wille für dieses oder jenes entscheiden könne,« da er doch nach keiner Seite eine Neigung haben soll. — Auch in Hinsicht jener tiefergehenden Zurechnung geraten wir in dieselbe Verlegenheit wie früher (GI 546.) »Wir haben wieder kein Subjekt, welchem wir diesen Einen Akt, und das dadurch Bedingte, zurechnen könnten.« Denn solange der Wille noch indifferent ist, können

B. einmal (GI 556) umschreibend ausdrückt. Wir beginnen mit dieser letzteren Theorie. — Stellen zum folgenden: M 344—49. GI 545—54. Darstellung hauptsächlich nach G. Ich fasse mich jedoch im allgemeinen sehr kurz, bs. bei der speziellen Kritik der Kantischen Theorie, auf die selbst ich sonst zu weit eingehen müsste.

wir ihm das Böse und Gute nicht zurechnen. »Sobald er aber aufgehört hat, indifferent zu sein, ist der Schlag schon geschehen: wir haben in demjenigen, was er darstellt, oder als welches er sich gibt, schon das Objekt, nicht das Subjekt der Zurechnung (das Zuzurechnende, nicht dasjenige, welchem es zugerechnet, werden soll); und wie wir zu dem Letzteren gelangen sollen, lässt sich in keiner Art absehen.« — Das allgemein-menschliche Bewusstsein weiss übrigens nichts von einem solchen freien Akte, sondern es leitet den moralischen Karakter des Menschen von der Erziehung, der Gewöhnung, dem Umgange etc. ab (M 346).

Hierzu kommt eine andere Verlegenheit. Zu welcher Zeit soll jener Akt stattfinden? (Gl 546) — »Unstreitig kaum, ehe ein bestimmtes Bewusstsein, eine Kenntnis vom Guten oder Bösen gewonnen ist: denn vorher könnte ja doch nicht wohl von einer Wahl und von einer freien Wahl die Rede sein.« Aber wenn dieses Bewusstsein sich gebildet hat, ist der Mensch längst nicht mehr sittlich indifferent. Jede jetzt noch geschehende Wahl würde nur eine beschränkte, abgeleitete Bedeutung haben (547), nämlich der Hauptsache nach durch das frühere Leben bestimmt sein, statt aus sich heraus und absolut frei das ganze Leben zu bestimmen. Soll die Wahl diesen Karakter haben, so müsste sie weit früher, als eben angenommen wurde, also zu einem Zeitpunkte geschehen, wo noch gar kein Wählen möglich ist; das heisst aber: in diesem irdischen, uns in der Erfahrung vorliegenden Leben hat der Akt keinen Platz (M 348).

Nun ist in neuerer Zeit von Kant ein Ausweg vorgeschlagen worden, nämlich in der Theorie der transscendentalen Freiheit des intelligiblen Subjekts: »Der für das ganze zeitliche Leben entscheidende Akt wird in das unzeitliche oder intelligible Subjekt versetzt.« Da das Kausalitätsgesetz alle in der Zeit gegebenen Dinge trifft, so ist die Freiheit nur dadurch zu retten, dass man die Kausalität nur der Erscheinung des Menschen, die Freiheit aber demselben Wesen als Ding-an-sich beilegt. Für die empirische Welt vertritt auch Kant einen entschiedenen Determinismus: Wenn wir, so drückt er sich aus, in die Denkungsart eines Menschen genügend tiefe Einsicht hätten, so würden wir unter gegebenen äusseren Umständen sein Verhalten wie eine Mond- und Sonnenfinsternis berechnen können (GI 548). Dennoch ist nach Kants Ansicht der Mensch frei, da diese ganze Kette der Erscheinungen von der Selbstbestimmung des Subjektes als Dinges an sich abhängt (näheres S. 548).

»Das in dieser Lehre Behauptete soll nach Kant mit unhintertreiblicher Notwendigkeit vom moralischen Bewusstsein gefordert, und sie die einzige Art sein, durch welche der Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit entfernt werden könne.« Aber der Widerspruch scheint nur entfernt zu sein, indem er in eine »für uns unerreichbare Ferne« gerückt ist, wo wir »überhaupt nichts mehr klar denken können.« Kant leugnet die Freiheit in dem Gebiete, wo sie uns allein interessiert, und versetzt sie in ein Gebiet, wo

sie uns nicht angeht und wo wir gar keine klare Vorstellung davon bilden können (549).

Aber ausserdem verletzt diese Theorie das Interesse des moralischen Bewustseins in einem unerträglichen und unser innerstes Gefühl empörenden Masse. »Denn ist unser ganzes zeitliches moralisches Dasein nur ein einziges Phänomen des intelligiblen Karakters: so ist ja von da aus unser ganzes Leben ein blosses nichts-bedeutendes Spiel.« Alle Bemühungen um eigene und fremde Vervollkommnung sind auch hier vergeblich und widersinnig. »Sie können ja doch jenen intelligiblen Feinheitsakt in keiner Weise ändern: wozu sich der Mensch dadurch gemacht hat, das ist er und bleibt er in alle Ewigkeit hin.«

Ferner verfällt diese Lehre in die augenscheinlichsten Widersprüche mit sich selbst.[2] Der freie Akt soll durchaus unzeitlich sein und doch ein Akt, also etwas zeitlich erfolgendes und, als dem irdischen Leben vorhergehend, sogar zeitlich bestimmt (GI 550). Er soll frei sein von allen Kausalverhältnissen, welche ja auf die intelligible Welt keine Anwendung finden, und doch wieder selbst Ursache, indem er das ganze Leben des Menschen bestimmt.[3] — Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, diese Freiheit mit der göttlichen Weltregierung in

[2]) GI 550. Ich deute dieselben nur kurz an. Man vgl. bis 553 u., ferner M 347 u.—48, wo eine ganz kurze und klare Darstellung gegeben ist.

[3]) Vgl. M 348. — Gegen die in diesem Zusammenhange von Kant gebrauchten Ausdrücke »Grund und Folge« wehrt sich B. lebhaft. (551).

Übereinstimmung zu bringen. Wir können es durchaus nicht aufgeben, so führt Kant aus, Gott als Ursache für die Existenz aller Substanzen zu erklären; also müssten auch die menschlichen Handlungen in ihm ihren letzten bestimmenden Grund haben und der Mensch wäre eine Marionette oder ein — zwar mit Selbstbewusstsein ausgestatteter und denkender — Automat, in welchem aber das Bewusstsein der Spontaneität, wenn es für Freiheit gehalten würde, blosse Täuschung wäre. — Diese Schwierigkeit vermag Kant jedoch durchaus nicht in einer auch nur einigermassen befriedigenden Weise zu lösen.[4] — Das Gebiet, in dem sich Kant bewegt, ist allerdings so dunkel, dass man diese bei hellem Tageslichte grell hervortretenden Widersprüche kaum gewahr werden kann (553 o). So hat uns diese Theorie, welche eingebildete Widersprüche lösen wollte, in eine Menge wirklicher Widersprüche verwickelt. Kant selbst fühlte dies und sah sich zu dem Geständnis gezwungen, dass die vorgetragene Auflösung »doch viel Schweres an sich habe, und einer hellen Darstellung kaum empfänglich sei.«

Für jenen angenommenen Akt findet sich also nirgends Platz, weder in diesem irdischen Leben noch vor demselben.[5]

---

[4]) Wir können darauf hier nicht weiter eingehen. — Man sehe GI 551—53.

[5]) M 348. — Weiteres zu diesem § 17, speziell über Kant, sehe man: Erkenntnislehre 147—48 und Ag., Phys. 70, Philos. in ihrem Verh. . . . . 83 u.—84. GI Vorr. IXo, 91. II, Vorr. XIV, 406. A II 398, 404 u.—05.

Wir stehen damit am Ende der Ausführungen, in welchen B. im Zusammenhange die Theorien der metaphysischen Freiheit kritisiert. Allerdings wird das nächste Kapitel, welches die Freiheitstheorie[6] B.s erläutern und verteidigen, resp. die dahin gehörigen Gesichtspunkte noch einmal zusammenfassen soll, noch manches zur Vervollständigung dieser Kritik, teilweise von anderen Gesichtspunkten aus, beibringen.

[6]) Im weiteren Sinne!

Kapitel VI.

Benekes Verteidigung und Erläuterung seiner Freiheitstheorie.

§ 18. Widerlegung einiger Einwände gegen Determinismus und Freiheitstheorie.

1. Mit dem Thema des § 13 (»Freiheit, Zurechnung und Kausalzusammenhang«) hängt eng zusammen die Widerlegung folgenden Einwandes[1]. Man hat die Ausdehnung des strengen Kausalzusammenhanges auf die intellektuellen und moralischen Entwickelungen nicht selten mit dem Ausdruck »toter Mechanismus« bezeichnet und somit versucht, den Determinismus und eine sich darauf stützenden Freiheitstheorie als Mechanismus (oder gar Materialismus) zu brandmarken. Beneke lehnt diesen Versuch aufs schärfste ab und kennzeichnet diese Behauptung als widersinnig. »Der strenge Naturzusammenhang, in welchem der Wille gebildet wird und wirkt, ist kein Naturzusammenhang zwischen mechanischen oder körperlichen, sondern zwischen geistigen und zum Teil den höchsten geistigen Entwickelungen, und insofern seiner tiefsten Grundlage nach allem Mechanischen entgegengesetzt« (GI 561). Auch das Erhabenste und Herrlichste kann strengen Naturgesetzen unterliegen.

[1]) M 333 Ag. — GI 561—62.

Vielleicht existiert ein solcher »toter Mechanismus« in Wirklichkeit überhaupt nicht und ist nur ein »Produkt unserer Blödssichtigkeit, welche nicht in das Innere der Natur einzudringen vermag, die in Wahrheit durch und durch Leben ist«[2], auf jeden Fall aber ist das Gebiet desselben nur ein kleines in dem Gebiet des strengen Kausalzusammenhangs. Neben ihm liegen unzählige andere Gebiete, deren höchstes das unendlich reiche, edle und hohe Leben des menschlichen Geistes ist. — Die ursprüngliche Bedingtheit und Notwendigkeit des moralischen wie überhaupt des geistigen Geschehens ist also keineswegs mit der äusseren, mechanischen Notwendigkeit zu verwechseln (GI 510 Ag.). Besteht doch das Wesen der Freiheit gerade in der Unabhängigkeit von jeder äusseren Kausalität! »In moralischer Beziehung muss niemand irgend etwas tun, dass man dieses verkannt hat, kommt nur daher, weil man fälschlicherweise den Menschen als etwas noch von allen seinen moralischen Eigenschaften oder Angelegenheiten Verschiedenes betrachtet hat.«[3]

2. Einen weiteren Einwand kennen wir schon. Man stützt die Behauptung, »dass der Entschluss zum Guten oder Bösen ohne alle ursächliche Bedingtheit erfolge« darauf, dass »keine Ursache für denselben nachzuweisen sei« (M 334). Aber nicht nur dieser Schluss ist logisch falsch, sondern auch die dem Ein-

[2]) M 333 Ag., auch für die folgenden Ausführungen; vgl. GI 561—62.

[3]) GI 510 Ag. — Man vgl. auch GII 413—15i

wand zu grunde liegende Annahme, da wir mit Hülfe der »neuen Psychologie« im Stande sind, die Kausalverhältnisse der moralischen Entwickelung mit Genauigkeit und Klarheit zu bestimmen (M 335).

3. Eine weitere Gruppe von Agrumenten finden wir in folgenden Ausführungen B.s: »Man hat sich darauf berufen, dass sich ja doch, wenn das menschliche Handeln in allen Punkten notwendig bedingt wäre, der Erfolg desselben, ebenso wie die äusseren Naturerfolge, müsse voraussagen lassen. So aber verhalte es sich nicht. Die Erfahrung zeige, dass der Mensch so oder so handeln könne: den Motiven nachgeben oder nicht nachgeben, eine Begierde unterdrücken oder nicht unterdrücken, von dem einen Menschen geschehe das Eine, und von dem anderen Menschen das Andere: auch wenn die Begierden in ihnen mit gleicher Stärke angelegt seien; und derselbe Mensch handele zu verschiedenen Zeiten verschieden, auch wenn sich in den Massverhältnissen seiner Motive nichts geändert habe.«[4] — In dem Satze: die Erfahrung zeige . . . . . liegt zunächst ein gewisser Doppelsinn des Wortes »können« vor.[5] Soll dasselbe soviel bedeuten wie »vermögen, im Stande sein,« so ist diese Fähigkeit des Menschen, unter gegebenen Umständen in mehr als einer eindeutig bestimmten Weise zu handeln, nach den früheren Auseinander-

[4]) M 337. — Die Ausführungen zu diesem dritten Punkte finden sich bei B. sehr zerstreut, man sehe die am Schlusse dieses Punktes angegebenen Stellen.

[5]) Näheres Sk II 398—408.

setzungen entschieden zu bestreiten (§ 8). — Soll aber die obige Behauptung soviel heissen wie: es liegt die Möglichkeit vor, dass der Mensch so oder so handele, so ist damit offenbar nichts anderes ausgesprochen, als dass wir, wenigstens vielfach, nicht in der Lage sind vorauszusagen, wie ein Mensch in einem bestimmten Falle handeln werde. Aber es wäre auch hier ganz falsch, diese »Lücke im Ideellen« zu einer »Lücke im Reellen« machen zu wollen.[6] Übrigens ist es meist nur »mehr oder weniger« ungewiss für unser Erkennen, wir wir oder andere in einem bestimmten Fall handeln würden, oft können wir dies tatsächlich voraussagen; aber die Kenntnis aller inneren Anlagen und Erregungsverhältnisse ist nicht nur bei anderen, sondern auch bei uns selbst fast unmöglich wegen des Reichtums und der Mannigfaltigkeit der seelischen Entwickelungen, in ihren qualitativen und quantitativen Verhältnissen, sodass wir uns über unsere Ungewissheit in dieser Beziehung nicht zu wundern brauchen. — Mit diesen Bemerkungen ist auch der Einwand erledigt: wenn das menschliche Handeln notwendig bedingt wäre, so müssten sich die Erfolge desselben voraussagen lassen.[7] Die Ungewissheit, die in dieser Hinsicht allerdings vorhanden ist,[8] ist nicht aus einer Lücke im

---

[6]) Vgl. M. 340 u. Pr. Ps. II 288 u. [7]) M 337. GI 515 u.

[8]) M 339 u. GI 516. — Man hat bei der Annahme der Freiheit als Indifferenz, bemerkt B. GI 520 Ag., unsere Unwissenheit in Hinsicht der künftigen Entrichtungen objektiviert oder als Kraft in den Menschen hineinversetzt.

Kausalzusammenhang, sondern allein aus unserer Nichtkenntnis der Ursachen abzuleiten.

Um die behauptete »Freiheit der menschlichen Willkür« (M 340, o) zu erweitern, beruft man sich auf manche äusserliche Verhältnisse.[9] Z. B. sagt man, es stehe uns doch ganz frei, mit dem rechten oder linken Fusse zuerst aufzutreten, den rechten oder linken Arm auszustrecken, und dergl. mehr. Ohne Zweifel sind auch diese Handlungen vollkommen ursächlich bedingt, aber die mitwirkenden Momente können hier so überaus zahlreich sein und dabei so kleinlicher und und schwankender Art, dass sie sich unserer Beobachtung entziehen. Beispielsweise kann sich in dem einen Fusse eine stärkere Disposition zu der Bewegung finden, oder für die eine Hand ist es augenblicklich gerade bequemer, irgend eine Bewegung auszuführen, als für die andere. — Wenn wir nun aber gerade deshalb absichtlich das Gegenteil tun? Nun, so tun wir es eben aus diesem Wollen heraus, und wenn wir dieses Wollen wieder unterdrücken, so haben wir das zweite Wollen als Ursache, und so weiter. Eine Voraussage ist bei solchen Handlungen allerdings fast unmöglich, aber nichts drängt uns zu der Annahme, dass dabei irgend etwas ohne alle Ursache geschehe.

An anderer Stelle (M 338 ff.) geht Beneke auf den »Schein, dass der Mensch so oder so handeln könne« noch folgendermassen ein: Derselbe erklärt sich sehr einfach aus zwei Verhältnissen. »Erstens, der Mensch ist mehr als jedes einzelne seiner Motive

[9]) GI 518—20. M 339 u.—40; vgl. bs. Sk II 409 u.—411.

(Begierden oder Wollensanlagen). Es findet sich Anderes daneben: andere Begierde- oder Wollensangelegtheiten, moralische und Klugheitsgrundsätze, Wohlwollen und andere Neigungen, religiöse Motive etc.« Aus dem Zusammenwirken aller dieser Motive entspringen die Handlungen. Daraus erklärt sich die Verschiedenheit der Handlungen verschiedener Menschen, bei denen die Motive, welche sich zunächst auf dieselben beziehen, in gleicher Stärke gegeben sind. »Bei dem Einen erfolgt die Handlung rein und ungestört aus diesen Motiven heraus, bei einem Zweiten unter der Mitwirkung dieser, bei einem Dritten unter der Mitwirkung jener anderen etc.« Zweitens[10] handelt des Mensch nur vermöge dessen, »was zum Bewusstsein erhoben oder zur Wirksamkeit geweckt wird.« Das Unbewusste ist für sein Handeln nichts. Nun brauchen ja nicht alle Anlagen, welche auf eine Handlung Einfluss haben könnten, zum Bewusstsein zu kommen, »und hieraus erklärt sich die Verschiedenheit in den Handlungen desselben Menschen, auch wenn er sich innerlich nicht verändert hat.« »Vermöge beider Verhältnisse kann nun freilich, inwieweit uns die Stärke der inneren Anlagen und die Erregungsverhältnisse nicht vollständig bekannt sind, eine Ungewissheit über den Erfolg eintreten; und dann sagen wir: Der Mensch könne so oder so handeln.«[11]

[10]) M 339; vgl. A I 234u.

[11]) Man vgl. zu diesem ganzen dritten Argument im Zusammenhang: M 337—40, bs. 337 u.—38o. Gl 515 u.—17 m, 518 m—20. Sk II 405—11, Phys. 266 Ag., Pr. Ps. II 285 u—86, 288 u., 289; ebenda 286—88 findet sich eine interessante Durch-

4. Sind uns aber — und damit wird der Determinismus und jede, speziell also die B.sche, sich darauf stützende Freiheitstheorie bestätigt — die Stärke der inneren Angelegtheiten und die Erregungsverhältnisse vollständig oder für einen bestimmten Fall wenigstens genügend bekannt, so können wir allerdings, für andere wie für uns selber, die geforderte Voraussagung des Erfolges eintreten lassen, mit ebenso grosser Bestimmtheit wie bei einer Entwickelung in der materiellen Natur.[12] Wir sind z. B. vollkommen gewiss, dass wir einer gewissen Versuchung nicht unterliegen werden, dass uns unser Freund nicht betrügen, unser Diener nicht verraten wird; wir wissen, dass sie nicht anders handeln können, als wie wir voraussetzen. »Wir erklären also das Gegenteil für unmöglich; auch nur daran zu denken, erscheint uns lächerlich: ganz in demselben Verhältnisse, als wenn jemand behaupten wollte, der Magnet könne auch einmal nicht Eisen anziehen, ohne dass er vorher in seinem ganzen inneren Wesen umgewandelt würde« (Gl 518). Insbesondere ist diese Vorausbestimmung möglich bei denen, die sich bereits die sittliche Freiheit in hohem Grade errungen haben[13].

---

führung des Gedankens, wie die Schwierigkeit in der Vorausbestimmung des Naturgeschehens immer mehr zunimmt, von der anorganischen Natur aufwärts, bis zum Geschehen im menschlichen Geiste.

[12]) M 340—41. Gl 517—18.

[13]) Sk II 412. — Man vgl. ferner zu diesem vierten Punkte: Sk II 411—12. Erf.-Seelehre 117 u., Ps. § 310 und Ag., Pr. Ps. II 286 m, A I 232o, Phys. 112, Z. 8—13.

§ 19. Gründe für die beim Streit um die Willensfreiheit herrschende Begriffsverwirrung.

1. Zunächst ist noch einmal der Gesichtspunkt zu erwähnen, dass es sich vielfach hier um einen Streit um Worte handelt. Die Schwierigkeit liegt weniger in der Sache selbst, als in der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit der Begriffe; die durch die Ausdrücke Freiheit und Zurechnung bezeichneten Verhältnisse sind »zu tief liegende, innerliche, als dass sie von dem Denken des gewöhnlichen Lebens oder von der bisherigen Wissenschaft hätten scharf gefasst und klar bestimmt werden können« (Gl 507). Wir müssen es also nur verstehen, »jene proteischen Verwandlungen der Begriffe zu bannen,« um zu einer klaren Einsicht zu gelangen. — Die scheinbare Unlösbarkeit des Problems ist »lediglich ein Produkt der bisherigen oberflächlichen Auffassung des Seelenlebens« gewesen[1].

2. Dringen wir tiefer in diesen Streit um Worte ein, so zeigt sich derselbe, wie so oft, darin, dass man fälschlich blosse Abstrakta substantiirt hat (Gl 537—39), indem man den Menschen und den Willen des Menschen — in praktischer Hinsicht — als etwas von der Gesamtheit der praktischen Angelegtheiten Verschiedenes betrachtet und ihm daher noch

[1]) Pr. Ps. II 300 Ag. gegen Ende. Man vgl. zu diesem ersten Punkt den § 3 sowie: Phys. 67,o. Sk II 398,o, 414 m. Logik II 176 (wichtig und interessant: Alles Zuschneiden und Herumflicken an den einmal verpfuschten Begriffen nützt nichts; man muss den Knoten durchhauen und von vorne anfangen). 326 Ag.

darüber hinaus ein Sich-selbst-Bestimmen zugeschrieben hat (vgl. § 8, 3 und 4). — Die Freiheit, sagt man (Sk II 414 m. — 16), bestehe darin, dass der Mensch sich durch kein noch so starkes Motiv brauche bestimmen zu lassen. Man hat dabei aber unter »dem Menschen« gewöhnlich einige seiner höheren Motive, Grundsätze oder Lebenszwecke verstanden, und hat insofern ganz Recht, da diese in der Tat stärker als alle übrigen inneren Anlagen sein können. Diese Motive zeichnen sich aber von den andern doch nur dadurch aus, dass sie besonders edle und hohe und das Bewusstsein vielleicht dauernder einnehmende sind. Im übrigen sind sie nur ein Teil des »Willens«. — Ein Beispiel also, dass der Mensch sich allen Antrieben entziehe, wie Kant meinte, kann es nicht geben, es liegt offenbar nur eine sprachliche Unklarheit vor[2].

3. Ferner hat man die Frage auf den Menschen und den Willen schlechthin gestellt unabhängig von allen Zeitverhältnissen (Gl 538—39), während doch der Mensch, streng genommen, in jedem Augenblicke (durch das Hinzukommen einer oder mehrerer Spuren als Angelegtheiten oder Kräfte) innerlich verändert wird und so sein »Wille« im Laufe der Zeit ein ganz anderer werden kann. — »Was man also abstrakt

[2]) Vgl. Phys. 90,o — Es ist diese ganze Bemerkung offenbar ein wichtiger Gesichtspunkt für die Kritik der metaphysischen Freiheit. B. geht allerdings später nicht mehr ausdrücklich darauf ein. — Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich auch der Ausdruck: der Mensch handelt gegen seinen Willen (von B. mehrfach berührt, vgl. Phys. 139 u.—140. Beiträge 260 ff.)

den Menschen nennt (mit Zusammenfassung des ganzen Lebens), besteht reell aus tausend und millionen Verschiedenen, von deren jedem auch etwas Verschiedenes gelten kann«. Wir haben als nicht ein Subjekt, sondern sehr viele, »und so hat es denn freilich nicht das mindeste Wunderbare, dass wir von diesen kollektiven Subjekten mit gleicher Notwendigkeit das Widersprechendste auszusagen genötigt sein können. Aber man halte auseinander, was auseinander gehalten werden muss, die verschiedenen Gestalten oder Existenzen des Menschen zu verschiedenen Zeiten: und sogleich werden alle Widersprüche wegfallen« [3].

Endlich wäre an dieser Stelle auch noch einmal an die Verwechselung der metaphysischen mit der sittlichen Freiheit zu erinnern, welche vielfach zur Verwirrung der Begriffe beigetragen hat. In demselben Sinne hat auch der Umstand gewirkt, dass man im Interesse des moralischen Bewusstseins den Determinismus ablehnen zu müssen geglaubt hat. Wir gehen auf dieses Thema, das wir schon öfter gestreift haben, nunmehr noch einmal im Zusammenhange ein und widmen ihm seiner Bedeutung halber einen besonderen Paragraphen.

---

[3]) (GI 539). — Zu diesem zweiten und dritten Punkte vgl. man: Phys. 70 Z. 11 v. u.—71, GII 8 Ag., 409 Ag., III 294 m, Pr. Ps. II 285 Ag., Bentham II 32 Z. 5 ff, Logik II 59 m—60, Ps. § 362 Ag. und vor allem die sehr ausführlichen und weitergehenden Ausführungen A II 400—123 (I Abschnitt: Mangelhafte Unterscheidung des Substantiellen und Accidentellen. II: M. U. in Betreff der verschiedenen Zeiten. III: M. U. in Betreff der

§ 20. Die Freiheitstheorie und die Interessen des moralischen Bewusstseins.

Es liegt Beneke, wie wir sahen, sehr viel daran nachzuweisen, dass die von ihm vertretene Freiheitstheorie mit den Interessen des moralischen Bewusstseins nicht nur sehr wohl vereinbar ist, »sondern in der Tat die einzige, die sich damit vereinigen lässt, indem sie die einzige ist, welche das in der Wirklichkeit Vorliegende treu wiedergibt«[1]. Wir stellen in Zusammenhang noch einmal das Wichtigste fest und knüpfen einige erweiternde Bemerkungen daran.

Sofern eine Handlung moralisch frei gewirkt ist, sind wir berechtigt, sie moralisch zuzurechnen, und in demselben Umfang ist auch die Strafe berechtigt und notwendig[2]. Die weitergehende metaphysische Zurechnung findet sich im allgemeinen im moralischen Bewusstsein des Menschen nicht begründet. Unser Bewusstsein weiss auch nichts von einem einzigen, das ganze folgende Leben in moralischer Hinsicht prädeterminierenden Akte, sondern leitet den Karakter eines Menschen von Erziehung, Umgang u. s. w. ab. In Wahrheit werden die Interessen des moralischen Bewusstseins — und zwar hauptsächlich nach ihrer praktischen Seite hin — sogar durch die Theorien der metaphysischen Freiheit auf das gröblichste verletzt

verschiedenen Beziehungen (hauptsächlich zu den §§ 10, 12 und 13 dieser Arbeit). IV: M. U. der die Wirkung bedingenden Momente (zu § 27 dieser Arbeit). — Bs. wichtig sind I und II, auch 414—16.

[1]) Gl 554 u.; vgl. zum folgenden —560.

[2]) Weiteres darüber im § 22.

(Gl 556m). Bei dieser kann eine wirkliche Freiheit und Zurechnung nicht stattfinden, weil ein sich aus dem Indifferenten heraus entscheidender Wille weder frei heissen kann noch wir ihm das Gute oder Böse zurechnen können. Ferner ist bei der Annahme eines solchen indifferenten Willens jede Bemühung um die eigene oder fremde Vervollkommnung töricht, welche nur Sinn hat unter der Voraussetzung eines Willens, der nach bestimmten Naturgesetzen wirkt und fortgebildet werden kann. Allem Vertrauen, aller Hochachtung und Freundschaft wird durch die Theorien der metaphysischen Freiheit die Grundlage geraubt. Unser ganzes Leben sinkt, insbesondere bei der Annahme der zweiten Theorie (Prädetermination durch einen Akt) zu einem nichtsbedeutenden, unser Bewusstsein tief verletzenden Spiel herab.

Nun tritt uns aber noch ein Einwand entgegen, dem wir wegen seiner Bedeutung noch einige Ausführungen widmen müssen (Gl 557 ff. — 560). Man könnte fragen: Ist diese streng unsächliche Bedingtheit unseres Willens nicht für uns selbst infolge der dadurch bedingten Abhängigkeit von äusseren Schicksalen im höchsten Grade beunruhigend? Können wir nicht in Verhältnisse kommen, die uns unsittlich machen? Nur die Annahme eines absolut freien Willens kann uns gegen diese Unruhe sicher stellen! — Allerdings ist diese Unruhe im allgemeinen begründet, aber auch im allgemeinen sehr heilsam und notwendig. Nichts ist moralisch gefährlicher als das törichte Vertrauen, durch irgend einen Akt ab-

soluter Freiheit alles früher innerlich Gebildete unschädlich machen zu können. Es schadet ja nicht, meint man, wenn ich mich diesmal noch jener Begierde hingebe, kann ich ja doch durch einen einzigen Willensakt wieder sittlich und mässig werden! (Gl 558). Ganz im Gegenteil aber kann man nicht genug Eifer und Sorge für die Beschränkung und Wegschaffung des Sittlich-Abweichenden anwenden, und daher ist er für die meisten Menschen eine solche Unruhe allerdings notwendig. Aber für den einigermassen Besonnenen wird dieselbe auch nicht zu gross werden. Die Tatsache, dass diese Unruhe vorhanden ist, zeugt ja selbt von einem höheren Interesse am Guten. Eine volle Sicherheit für das Beharren im Guten würden wir freilich nur dann haben, wenn das Sittliche so stark in uns begründet wäre, dass es durch keine spätere Einwirkung überwogen werden könnte. Wir wissen ja auch, dass keine einzelne Einwirkung den Menschen moralisch schlecht machen kann (559). Wer daher mit ernstem und festem Willen und mit der nötigen Einsicht in die Gesetze der moralischen Entwickelung darnach trachtet, aller schlechten Einwirkungen Herr zu werden, wird sich aller unnötigen Sorge gegenüber der Zukunft entschlagen dürfen. Eine mässige Sorge aber müssen wir wünschen und verlangen.

Allerdings lässt sich nun für jeden Willen »eine Verkettung äusserer Einwirkungen denken, die ihn unsittlich macht; aber für jede solche Verkettung auch noch ein stärkerer Wille. Für diesen dann

freilich wieder siegreiche Versuchungen; und so — jage sich müde bis in alle Ewigkeit, wer daran Vergnügen findet«[3]. Der Streit, der nicht selten mit »Superlativen dieser Art« geführt wird, kann auf keine Weise zu einem befriedigenden Ergebnis führen[4].

Die vorher besprochene und in der Tat auch wirklich begründete Unruhe kann gerade dadurch erst mit Sicherheit entfernt werden, dass wir diese Naturgesetze erkennen und anwenden. »Wie überall, so schafft es auch hier keinen Vorteil, dem Strausse gleich, die Augen zu schliessen gegen die nahende Gefahr, sondern im Gegenteil: Man wird derselben am besten entgehen, wenn man ihr kühn ins Auge blickt und mit Besonnenheit, der Natur der Sache gemäss, entgegenwirkt«[5]. Auch sonst wird diese Einsicht in die Entwickelung des Sittlichen wohltätigen Einfluss ausüben. Sie wird die Verachtung des Unsittlichen durch Mitleid mindern und uns daran erinnern, dass der Mensch, wie er schlecht geworden ist, auch wieder gut werden kann[6 7].

---

[3]) Phys. 73o, vgl. von 72 m an.

[4]) Sk II 405; vgl. GII 424.

[5]) GI 559—60; vgl. Sk II 546 Z. 6 ff.

[6]) Phys. 73 u.—74; vgl. GII 392 Ag. (Nur bei B.s Theorie ist eine allgemeine Menschenliebe möglich).

[7]) Man vgl. zu diesem § 20, bs. zu der »Unruhe«: Erf.-Seelenlehre 117 u. Phys. 67 m —68, 71 m, 72—73, GI 575—76 (wichtige Stelle). GII 406 m ff —408.

Kapitel VII.

Beziehungen des Freiheitsproblemes zu verschiedenen philosophischen Disziplinen.[1]

§ 21. Menschliche Freiheit und göttliche Weltregierung. (Religionsphilosophie.)

Wille und Gesinnung des Menschens entstehen, wie wir gehört haben, durch seine Bildungsverhältnisse, d. h. aber im letzten Grunde für Beneke durch die allgemeine (alles bestimmende) göttliche Weltregierung[2]. — Die Bildungsverhältnisse des Menschen sind »durch Gottes Ratschluss bestimmt« (Gl 505). Diese göttliche Weltregierung ist etwas für uns zwar Rätselhaftes, aber gläubig zu Verehrendes. Inwiefern hier ein Rätsel vorliegt, wird gleich genauer festgestellt werden. Zunächst ist noch einmal zu bemerken, dass dasselbe »in keiner Art im Gebiete der Moral liegt. In diesem stellt sich uns vielmehr Alles mit der grössten Klarheit und Bestimmtheit dar« (530). »Wir haben Alles, was das allgemein-menschliche Bewusstsein für die Freiheit und Zurechnung der Hand-

[1]) Ich bemerke zu diesem ganzen Kapitel, dass diese Ausführungen nur die Hauptpunkte aufweisen wollen, bei denen die Freiheitstheorie zu den einzelnen Disziplinen in Beziehungen tritt, und zwar soweit B. selbst diese Beziehungen berührt. Weiteres Material bieten die zahlreichen Hinweise auf die Schriften B.s in unseren Anmerkungen.

[2]) Gl 520 m; vgl. 504, 507o.

lungen fordert, ohne Rückhalt zugegeben; und dennoch zeigte sich die vollste Einstimmigkeit mit dem strengen Kausalzusammenhange oder (was in dieser Verbindung dasselbe heisst) dem Glauben an eine allgemeine (Alles bestimmende) göttliche Weltregierung« (520). »Alles also, was man von einem unlösbaren Widerspruch zwischen der Freiheit und Zurechnung auf der einen Seite, und der göttlichen Weltregierung und streng ursächlichen Bedingtheit auf der anderen Seite gesagt hat, hat . . . . lediglich in der Unklarheit der gewöhnlichen Begriffe seinen Grund« (521 m, vergl. 508) »Die richtig verstandene Freiheit, wie wir uns überzeugt haben, ordnet sich ihr (der göttlichen Weltregierung) ohne den mindesten Widerspruch als ein Glied ihrer grossen Kette ein, und ist demnach mit ihr, in ihrer vollsten Ausdehnung, ebenso einstimmig wie mit der Erfahrung. Sondern die Schwierigkeit trifft die göttliche Weltregierung unmittelbar oder innerlich: in welcher Art es nämlich erklärbar sei, dass ungeachtet der unendlichen Güte und der unendlichen Allmacht Gottes sittliche Abweichungen überhaupt in der Welt existieren. Da bleibt uns denn freilich nichts anderes übrig, als unsere Unwissenheit zu bekennen, und in resignierendem Glauben zu verehren, was für uns ein undurchdringliches Geheimnis ist« (GI 560). — Es ist also das Problem der Theodicee, das sich hierin ausdrückt und dem gegenüber B. auch in der Darstellung seiner Religionsphilosophie (Dritter Hauptteil der »Metaphysik«) zu demselben Ergebnis kommt. In dieser Darstellung finden sich mehrfach Ausführungen

im Sinne der soeben mitgeteilten, die ich untenstehend kurz charakterisiere[3]. — Die Religionsphilosophie B.s gehört übrigens zu dem interessantesten und lesenswertesten, was er geschrieben hat. Er vertritt darin im wesentlichen einen kritischen Theismus (vgl. M 543 o).

§ 22. Beziehungen des Freiheitsproblemes zur Rechtsphilosophie.

In der Einleitung zum zweiten Teil seiner Bearbeitung von Benthams »Grundsätzen der Civil- und Griminalgesetzgebung« (Bentham II 14—30) finden wir bei Beneke die Grundzüge einer umfassenden rechtsphilosophischen Zurechnungstheorie, von der wir nur kurz einige wenige, uns für unsere Zwecke besonders interessierende Punkte hervorheben:

Beneke unterscheidet zunächst die logische und die psychologische Zurechnung. Die erstere ist die einfache logische Zusprechung, der Tat an den Täter, sie gilt daher stets[1]. Die einfache logische Zurechnung wird zur psychologischen, indem wir die äussere Tat auf den Menschen nur in Hinsicht einer gewissen »inneren Tat« (eines inneren Zustandes) be-

[3]) M 520 u—21 (göttliche Allmacht, Kausalität und freier Wille; wichtige und interessante Ausführungen; vgl. M 555o). — 525 m (freier Wille und göttliche Allwissenheit). 530 u: Problem der Theodicee. 536 m —u: Das eben genannte Problem bietet nur metaphysische oder religionsphilosophische, aber keine psychologischen oder moralischen Schwierigkeiten; ebenso Vorrede XI. — 593: Polemik gegen das Dogma der angeborenen Sündhaftigkeit. — Vgl. ferner GII 5 m, 11 m.

[1]) Dieselbe ist z. B. an den Stellen Beiträge 407—08, 411—12 gemeint.

ziehen. — Von hier aus gelangen wir 3.) zur moralischen Zurechnung, bei welcher es sich um eine moralische oder sittliche Würdigung des Menschen handelt. Wir wünschen zu wissen, wessen wir uns von Seiten eines Menschen, nach seiner ganzen moralischen Persönlichkeit betrachtet, für die Zukunft zu versehen haben[2]. — Wir übergehen die »fabelhafte metaphysische oder transscendentale Zurechnung« (Bentham II 19); wir übergehen auch zwei weitere Formen, die B. als »einfache criminalistische Zurechnung« und »umgekehrte criminalistische Zurechnung« bezeichnet und kommen endlich zu der biographischen Zurechnung (ebenda S. 25). Für diese kommt das Verhältnis des Verbrechens zu dem früheren Wandel, den Lebensverhältnissen und Schicksalen des Täters in Betracht[3], deren Erkenntnis für die Entstehung des Verbrechens psychologisch interessant und für die angemessene Strafbestimmung wichtig ist[4].

Wir beschäftigen uns nunmehr kurz mit der Theorie der Strafe.

Die Berechtigung der Strafe liegt offenbar überall da vor, wo wir einem Menschen eine Tat moralisch

---

[2]) Man erkennt die Analogie von 2. u. 3. mit der psychologischen Freiheit im allgemeinen und speziell in moralischer Hinsicht. Unsere bisher behandelte »Zurechnung« schlechthin entspricht ihrer Grundform nach der »psychologischen Zurechnung«, wird aber im speziellen und meistens zur »psychologischen Zurechnung in moralischer Hinsicht«, kurzweg »moralische Zurechnung« genannt. Allerdings wird hier bei 3. schon ein weiteres Moment, das der zukünftigen Strafe, angedeutet, das in unserer Betrachtung an sich keine Rolle spielt.

[3]) Also die Nachweisung seiner »Bildungsverhältnisse«.

[4]) Wir kommen darauf in diesem § noch einmal zurück.

zuzurechnen haben. Wir stellen, im Anschluss an die Ausführungen B.s, noch einmal folgende Hauptgedanken fest[5]: 1. Ist das Verbrechen frei aus dem Handelnden hervorgegangen[6], die Handlung also ein getreulicher Abdruck des moralischen Inneren dieses Menschen, so wird den Verbrecher die volle Strafe treffen können (GIII 294). 2. Die Zurechnung des Verbrechens ist nur möglich unter Voraussetzung strenger Kausalität zwischen den Motiven und der Handlung (ebenda 295 bis 96). 3. Der Verbrecher ist moralisch schlecht geworden durch seine Bildungsverhältnisse. Er hat zwar das Verbrechen frei aus seinem »Willen« heraus erzeugt, nicht aber diesen Willen selbst. Das tut jedoch der moralischen Beurteilung und der Berechtigung der Strafe keinen Eintrag. Der Verbrecher wird bestraft, weil er innerlich moralisch schlecht ist[7]. In uns als moralischen Wesen aber muss das moralisch Schlechte unmittelbar ein Widerstreben veranlassen, wir streben danach, dieses moralisch Schlechte in seinem Sein und seiner Wirksamkeit zu beschränken und zu vernichten. So führt eine von persönlicher Rachsucht durchaus freie Reaktion instinktartig auf die Strafe hin. — Wie der Verbrecher schlecht geworden ist, geht uns zunächst und unmittelbar bei der Strafe nichts an[8].

[5]) Siehe bs. GIII 293—99 (klare und wichtige Ausführungen zur ganzen Freiheitstheorie); GI 555 m —56 m.

[6]) Und das ist, nach der Theorie der psychoogischen Freiheit, bei dem geistig gesunden Menschen in der Regel der Fall.

[7]) Vgl. GIII 296—98 und zum folgenden GI 555 m— 556,o.

[8]) GIII 298; vgl. auch die entsprechenden früheren Ausführungen gegen Ende des § 15 (met. Zurechnung).

Es muss daher für eine durchaus falsche Ansicht erklärt werden, wenn man aus dem Nachweise, wie der Verbrecher schlecht geworden ist, an und für sich einen Grund zur Milderung oder gar Aufhebung der Strafe ableiten wollte[9]. Wir würden damit die Strafbarkeit abhängig machen von dem Grade der Kenntnis, die der Richter von diesen Bildungsverhältnissen hat (GIII 299). Zur Wahrung der Gerechtigkeit müsste daher dieser Milderungsgrund in allen Fällen in Kraft treten, und eben deshalb in keinem (GI 531). Es ist daher die erwähnte »biographische« Nachweisung prinzipiell[10] nicht als Grund dafür anzusehen, die Strafe völlig oder teilweise aufzuheben (Bentham II 26). Es ergebe sich z. B. aus diesem Prinzipe, dass wir, wenn wir überall mit dieser Nachweisung bis zur Geburt zurückgehen wollten, auch den schwärzesten Verbrecher völlig frei sprechen müssten (ebenda 28 m; 29 m). — Trotzdem wird dieser Nachweis, wie überhaupt die Einsicht in die Gesetze der moralischen Entwickelung, ihre wohltätigen Folgen haben. Obwohl wir den Verbrecher verabscheuen und bestrafen müssen, werden wir ihn dennoch bemitleiden (Bentham 30). Wir werden uns auch daran erinnern, dass er wieder auf den rechten Weg geleitet werden kann (Physik 73u—74 o). Das alles kündigt sich, als Ergebnis der höheren geistigen Bildung der Zeit, immer allgemeiner im Gefühle an und beginnt von diesem

[9]) Ebenda 298—99. Bentham 26—30 (sehr weitgehende Auseinandersetzungen). GI 531.

[10]) Einen gewissen, den Umständen entsprechenden Einflus derselben auf die Strafbestimmung lässt auch B.s gelten.

aus auch zu praktischer Bedeutung zu gelangen, z. B. durch Verbesserung des Gefängniswesens u. s .w.[11].

§ 23. Beziehungen des Freiheitsproblemes zur Seelenkrankheitskunde.

Die uns hier interessierende Frage ist: Wie steht es mit der Freiheit und Zurechnung bei den Handlungen Seelenkranker?[1] — Im allgemeinen ist Beneke der Ansicht, dass die Handlungen Seelenkranker unfrei sind (nach dem Begriff der psychologischen Freiheit). Es geht dies schon daraus hervor, dass dem »geistig gesunden Menschen« Freiheit zukommt (vgl. § 10 Ende); B. spricht es aber auch selbst positiv aus[2]. — Die Seelenkrankheit ist durchaus zu unterscheiden von der Unsittlichkeit (vgl. Beiträge 406 ff.). Der Unsittliche handelt entschieden psychologisch frei[3]. Bei den

[11]) Bentham 30. — Ich will an dieser Stelle eine interessante Parallele erwähnen, die B. zwischen der Freiheit des Willens und der Freiheit im Staate zieht (GIII 196 u.): Wie die Freiheit des Menschen nicht darin besteht, dass »jedweder Wille in ihm frei sei«, sondern nur das Sittlich — und Intellektuell — Höhere, so sollen auch im Staate die intellektuell und sittlich höherstehenden Willen den übrigen übergeordnet sein. Man vgl. auch die Bemerkung GIII 202 u.: Noch weniger, wie bei dem einzelnen Menschen, wird bei einem ganzen Volke der blosse abstrakte »Wille« oder die blosse Einbildung des Willens, zu einem Anderen zu werden, zur Ausführung genügen. So glaubte z. B. das französische Volk durch die Revolution »frei« geworden zu sein, um bald darauf unter die Herrschaft eines weit schlimmeren Absolutismus zu geraten, wie es der frühere gewesen war. — Über politische Freiheit vgl. GIII 190ff. AII 445ff

[1]) AI 363 ff. (»Wie wird durch die Seelenkrankheiten die Zurechnung aufgehoben?«). AII 486 ff.; Verh. v. S. u. L. 275—77, sowie die im folgenden angeführten Stellen

[2]) Man sehe GII 10; Lehrb. d. Pr. Ps. 66,o wie überhaupt die in diesem § genannten Stellen.

[3]) AII 489,o. — B. sagt sogar: »sittlich frei«; vgl. die vierte Ag. zum § 11 dieser Arbeit.

Seelenkrankheiten dagegen haben wir psychologische Unfreiheit und die Handlungen sind daher — je nach dem einzelnen Falle — gar nicht oder nur unvollständig zuzurechnen. Es erfolgt hier nicht, wie es sein müsste, die Handlung, wenn wir sie einmal speziell in moralischer Hinsicht betrachten, frei aus dem moralischen Inneren heraus, sondern es wirken vielleicht nur einzelne Angelegtheiten, die nicht einmal moralischen Karakters zu sein brauchen, während die übrigen eben durch die Eigentümlichkeit der betreffenden Seelenkrankheit an der Mitwirkung gehindert sind[4]. Solche von B. erwähnte Seelenkrankheiten sind: Manie, Melancholie, fixe Idee, blödsinnige Schwäche, Raserei. — Jedoch ist es nicht ausgeschlossen, dass sich bei Seelenkranken auch Handlungen finden, die zugerechnet werden können, z. B. solche, die mit der Seelenkrankheit als solcher gar nichts zu tun haben (AI 364—65).

§ 24. Bemerkungen zur Ceschichte des Freiheitsproblems.

Einige historische Bemerkungen finden sich AIII 120—21 und Sk. II 653—60. Im Archiv erwähnt Beneke die streng deterministischen[1] Ansichten des Augustinus, Kalwin und Luther, aus dessen Schrift »De servo arbitrio« einige Stellen angeführt werden. Wichtiger sind die Ausführungen in den »Skizzen II«. Dort sagt Beneke: Man hat es in der neuesten Zeit häufig so dargestellt, als ob die Lehre

[4]) Vgl. A I 365 m, 366. II 490 u. Verh. v. S. u. L. 276 u.

[1]) Man erinnere sich der bereits (§ 8) erwähnten Bedeutung des Wortes »Determinismus« bei B. Mehr davon im § 28.

von der metaphysischen Freiheit von jeher die allein rechtgläubige gewesen sei, unter Philosophen wie unter Theologen. Dem ist aber nicht so, vielmehr haben mindestens eine gleiche Anzahl, und zwar gerade die schärfsten und tiefsten Denker, sich gegen dieses Phantasiegebilde erklärt. Von Theologen sind sind zu nennen Augustin, Kalwin, Luther. Auch des Apostels Paulus »Determinismus« möchte für unparteiische Forscher wohl kaum dem Zweifel unterliegen. Unter den Philosophen galt während der Herrschaft der Leibnizisch-Wolfischen Philosophie die Lehre von der metaphysischen Freiheit als durchaus heterodox, erst Kant hat dieselbe wieder zum Range eines Dogmas erhoben. Aus einer dann folgenden »kleinen Nachlese von geistreichen Äusserungen anderer Wahrheitsforscher«, welche B. besonders geeignet scheinen, »einen endlichen Frieden für diesen Streit zu vermitteln« (Sk. II 654), heben wir noch folgendes hervor: Nächst Kant gilt Jacobi als der vornehmste Verfechter dieser Lehre. Wie aber Beneke an einer Reihe zum Teil hochinteressanter Äusserungen desselben nachweist, kann es im Gegenteil sehr zweifelhaft sein, ob er nicht vielmehr als der eifrigste Gegner aufzuführen sei. — Hierauf zitiert B. zwei Äusserungen Lichtenbergs[2] und bemerkt dann

[2]) Von B. mehrfach zitiert (Sk. II 645 u. 657, M 264 u. Ag. AII 397). Ich gebe sie ihrer Originalität halber hier wieder: »Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, dass unser Wille frei ist, als dass Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr

weiter: Es ist bekannt, mit welcher Kraft und welchem Scharfsinn Herbart 20 Jahre lang der Lehre von der metaphysischen Freiheit entgegen gekämpft hat. Die von Herbart angeführten Äusserungen, die sich kritisch mit verschiedenen Formen des deterministischen Freiheitsbegriffes (transscendentale Freiheit, springende Freiheit) beschäftigen, zeigen, auch in dem äusseren Sprachgebrauch, eine gewisse Verwandtschaft mit den eigenen kritischen (gegen die metaphysische Freiheit gerichteten) Ausführungen Benekes, sodass man wohl annehmen kann[3], dass diese Ansichten Herbarts wie auch die

unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?« — »Dass zuweilen eine falsche Hypothese der richtigen vorzuziehen sei, sieht man aus der Lehre von der Freiheit des Menschen. Der Mensch ist gewiss nicht frei, allein es gehört ein sehr tiefes Studium der Philosophie dazu, sich durch diese Vorstellung nicht irre führen zu lassen, — ein Studium, zu welchem unter Tausenden nicht Einer die Zeit und die Geduld und unter Hunderten, die sie haben, kaum Einer den Geist hat. Freiheit ist daher eigentlich die bequemste Form, sich die Sache zu denken, und wird auch allezeit die übliche bleiben, da sie so sehr den Schein für sich hat.« — Der ohne Zweifel doch recht kritische Schopenhauer stellt in seinen »Neue Paralipomena« (Reclam, Nachlass IV, S. 284 § 504) 3 »feste Punkte« auf, um sich »über den intellektuellen Charakter der Deutschen und die auf ihn zu gründenden Erwartungen zu orientieren«; der dritte derselben weist darauf hin, »dass Lichtenbergs vermischte Schriften« — aus denen die obigen Citate B.s stammen — »nicht nur keine zweite Auflage erlebten, sondern 32 Jahre nach ihrem Erscheinen vom Verleger für einen Spottpreis feil geboten wurden« (vgl. auch ebenda § 503).

[3]) Dies ist historisch möglich, da Beneke bei Erscheinen der »Physik« (1822), in welcher das Freiheitsproblem zuerst eingehender behandelt wird, Herbart bereits kannte. Die Skizzen II, den die obigen Ausführungen entnommen sind, erschienen 1827. — Wir lehnen jedoch, wie wir ausdrücklich hier bemerken wollen, die unbegründeten Behauptungen vieler Herbartianer,

(oft zitierten) Jacobis auf die Ausbildung der Ansichten Benekes, unbeschadet deren Selbstständigkeit und Originalität, Einfluss gehabt haben[4].

---

dass B. nur ein Nachahmer Herbarts gewesen sei, auf das entschiedenste ab und betonen nachdrücklich B.s volle Selbstständigkeit gegenüber Herbart. Vgl. die dankenswerten Ausführungen Gramzows über diese Angelegenheit.

[4]) Vgl. Beiträge Vorrede XIII (Sendschreiben am Herbart): »Sie haben selbst in Ihrer Rezension meiner »Grundlegung zur Physik der Sitten« mich als einen Genossen der so verkannten richtigen Ansicht über die Freiheit begrüsst«. Nach Jodl, Geschichte der Ethik II 551 Ag. 22, hat Herbart in dieser Rezension den 5. Brief der »Physik« (S. 63—67), welcher eben über das Freiheitsproblem handelt, für »das vielleicht beste« in dem ganzen Buch erklärt.

Kapitel VIII.

Bemerkungen zur „moralischen Kunstlehre".

§ 25. Begriff und Aufgabe derselben.

Eine wichtige und umfangreiche Rolle spielt in der Philosophie Benekes die sogenannte »Pragmatische Psychologie« oder »Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben«. Dieselbe soll, nachdem die rein theoretische Psychologie Klarheit über die genetische Entwicklung der Seele geschaffen hat, diese Aufschlüsse praktisch zur geeigneten Ausbildung der Seele verwerten. Allerdings soll sie selbst diese Anwendungen noch nicht ausführen, sondern sie stellt eine »Bearbeitung der allgemeinen oder theoretischen Psychologie in der Richtung zu den Kunstlehren hin« dar[1]. Diese sogenannten »Kunstlehren« erst beschäftigen sich, im Anschluss an die einzelnen Disziplinen, mit der praktischen Anwendung der theoretischen Aufschlüsse. So haben wir eine Kunstlehre des Denkens (Logik), eine ästhetische, moralische, politische, religiöse Kunstlehre u. s. w.[2]. Die pragmatische Psychologie ist also eine alle diese einzelnen Kunstlehren beherrschende Disziplin. Die Aufgabe der moralischen Kunstlehre ist nun insbesondere: »Die inneren Ursachen (Motive) der Handlungen selbst wieder als Wirkungen oder Produkte zu betrachten, sie auf ihre Ursachen oder

[1]) Siehe Pr. Ps. I 18 (17—19).

[2]) Lehrb. d. Pr. Ps. § 8. Man vgl. die Inhaltsangaben von Archiv I—III.

Faktoren zurückzuführen und in Beziehung darauf Vorschriften aufzustellen.« (GI 380 und 567) Wir haben es also zu tun mit der Erkenntnis der Bildungsverhältnisse des Menschen und der Verwertung dieser Erkenntnis für seine praktische moralische Ausbildung. Nachdem durch die »neue Psychologie« die Bildungsformen des Sittlich-Normalen und Sittlich-Abweichenden klar erkannt sind, sind wir in den Stand gesetzt, die Mittel anzugeben, durch welche die sittlich-normalen Formen erworben und die sittlichen Abweichungen vermieden resp. zur Norm zurückgeführt werden[3]. Wir werden im folgenden aus diesem ausserordentlich umfangreichen und von Beneke mit grosser Liebe behandelten Gebiete einiges uns besonders interessierende herausgreifen und in aller Kürze darstellen[4].

§ 26. Ausbildung, Macht und Grenzen des Willens.

Die Bildung des Willens erfolgt nach strengen Naturgesetzen und kann und soll demnach Gegenstand der psychologischen Pragmatik und Praxis werden[1]. Der Mensch hat keinen anderen Willen als vermöge der in ihm als Kräfte fortexistierenden früheren Wollungen. Diese bestehen, wie erwähnt, teils aus Schätzungen und Begehrungen, teils aus Erwartungs-

[3]) GI 566 u., 583 m. II 18 m. Lehrb. d. Pr. Ps. § 123 Anfang.

[4]) Allgemein verweise ich für die »Moral. Kunstlehre« auf GI 565 ff. (»Grundformen für die allgemeine mor. Kunstlehre«). GII bs. 514 ff. 544 ff; ferner auf die Aufsätze im Archiv, welche unter dem Titel »Moralische Kunstlehre« aufgeführt sind. — Auch Pr. Ps. I und II, Lehrb. d. Pr. Ps., Physik 292—97, Beiträge bs. 441 ff. kommen in Betracht.

[1]) Lehrb. d. Pr. Ps. § 215, zum folgenden § 216.

reihen; es kommt in jedem Falle darauf an, mit welcher Vollkommenheit und überhaupt Beschaffenheit diese einzelnen Bestandteile ausgebildet und zusammengesetzt werden[2].

Etwas genauer gehen wir auf die Frage ein: Was vermag der Wille des Menschen in moralischer Beziehung?[3] — »Kann nicht der Mensch, was er will, in moralischer Beziehung?« Allerdings, aber man muss zweierlei unterscheiden (Gl 534): »die (äussere oder innere) Handlung und die Willensanlagen selbst, die Gesinnung, die Neigungen etc.« Inbezug auf die Handlungen ist der aufgestellte Satz im allgemeinen richtig; wenn anders der Wille stark genug ist, wird die Handlung ihm gemäss erfolgen. — Allgemeiner ausgedrückt: das Können des Menschen ist abhängig von dem, was er ist, also von seinen Anlagen u. s. w., speziell in moralischer Hinsicht[4]. —

[2]) Genaueres hierüber, speziell über die angemessene Ausbildung des Willens und besonders eines energischen Willens, findet sich an folgenden Stellen: Lehrb. d. Pr. Ps. § 216, GII 123—27, Pr. Ps. I 318. Erz.- und Unterr.-Lehre I 224—226, A I 232—33 (230 ff). II 332 ff. Logik II 368 u.—69.

[3]) Im Anschluss an Gl 533—37, weiteres Material bieten: Sk II 399 ff. (»Vermag der Mensch, was er will?«) Lehrb. d. Pr. Ps. § 212 (»Was der Wille des Menschen über sich selbst vermöge«). A I 225 ff. (»Was vermag der Mensch über sich und wie vermag er es?«). Es handelt sich also um die Frage, ob der Mensch das, was er einmal will, spec. in moralischer Hinsicht, auch tun oder ausführen könne, und nicht darum, ob der Mensch auch etwas anderes wollen könne, als er einmal will. Man vgl. die letzte Ag. zum § 10 dieser Arbeit.

[4]) Ganz abgesehen ist dabei natürlich von äusseren Hindernissen. Vgl. über dieses allgemeine »Können« des Menschen, auch in anderer als gerade moralischer Hinsicht, die sehr ausführlichen Auseinandersetzungen Sk II 399—404.

Was aber zweitens die Begründung der Willensanlagen (Gesinnung, Neigungen) selbst angeht, »so ist die Macht des Willens unstreitig nur eine vermittelte: durch die (inneren und äusseren) Handlungen hindurch, die von ihm ausgehen können, und vermöge der Spuren, die von diesen Handlungen im Innern der Seele zurückbleiben«[5]. Der Wille hat also hier nur nur eine beschränkte Macht; am wenigsten dürfen wir hier etwas geben auf ein gelegentlich entstehendes und vorübergehendes Wollen, auf den zeitweise auftretenden schwächlichen Wunsch, sittlich gut und stark zu sein (Pr. Ps. II 301 m). »Nur ein sehr starker, konsequent und mit der richtigen Einsicht auf die Begründung des Guten hinarbeitender Wille wird allmählich in der inneren Anlage der Seele eine Veränderung in dieser Beziehung hervorzubringen imstande sein«[6]. Die Neigungen und Willensanlagen sind etwas viel zu kompliziertes, als dass sie sich durch einen Akt wesentlich verändern oder umschaffen liessen.

Hieraus kann man auch ersehen, was von den sogenannten plötzlichen Besserungen zu halten ist. Wo dieselben wirklich von Bestand sind, da sind sie so plötzlich nicht, wie es den Anschein hat. Es finden sich von früher starke sittliche Gebilde, welche durch irgend eine seelische Erschütterung plötzlich zum Bewusstsein erweckt werden und nun allerdings eine

[5]) Gl 534. — Man vgl. hierzu auch Sk II 552—55 (»Was vermag der Wille des Menschen über dessen eigne Entwicklung«; spez. psychologische Auseinandersetzungen).

[6]) Gl 535; vgl. ferner, auch zu dem nächsten Satz: Al 240 Z. 5 ff. Pr. Ps. II 301 m. Lehrb. d. Pr. Ps. § 212.

grosse Wirksamkeit entfalten können. Aber man sei gegenüber diesen unsittlichen Gebilden der Seele, die scheinbar so plötzlich verschwunden sind vorsichtig — »der schlafende Löwe kann wieder geweckt werden«[7].

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist ferner der, dass man nicht blos durch Ermahnungen auf einen Menschen einzuwirken suche. Die Ermahnungen können keine Motive in den Menschen hineingeben, sondern nur schon vorhandene innere Anlagen, so stark und lebendig wie sie schon angelegt sind, wecken. Man zeige dem Menschen die Gesetze der moralischen Entwicklung und lehre ihn, sie anzuwenden.[8]

»Das Können oder Vermögen des Menschen also ist, auch in moralischer Beziehung, stets bedingt durch dasjenige, was er ist«[9].

§ 27. Die verschiedenen Arten und Stufen und die Erwerbung der sittlichen Freiheit.[1]

Wir haben allgemein eine »Freiheit« in der negativen Bedeutung des Wortes (= Unabhängigkeit) da, wo die betreffenden Angelegtheiten der Seele, die sich betätigen sollen, in ihrer Wirksamkeit durch nichts anderes gehindert werden (Pr. Ps. II 297, vgl. 314).

[7]) GI 536; vgl. Sk II 404. A I 237 u.—39.

[8]) Ebenda; vgl. 567 u.—68, AI 235 Z. 5 ff, 236 u.—37, Sk II 404,o, Pr. Ps. II 301 u.—303, Beiträge 446.

[9]) GI 536; AI 237 u, 236. Phys. 72 Z. 8, Sk II 403, 406o.

[1]) Streng genommen gehören die Ausführungen im ersten Absatz dieses § nicht in dieses Kapitel. Da sie aber als »Winke für die moralische Kunstlehre« bemerkenswert sind und für das Verständnis der folgenden Ausführungen über die Erwerbung der sittlichen Freiheit Wert besitzen, dürften sie wohl doch hier passend anzubringen sein.

Alles in uns Angelegte ist frei nur in dem Masse, wie ihm die Erregbarkeit und Fortwirkung sicher gestellt ist und ihm durch nichts anderes, namentlich nicht durch Gebilde von entgegengesetztem Karakter entzogen werden kann. Diese negative Bedeutung der Freiheit können wir zunächst allgemein auf die psychologische Freiheit anwenden; im besonderen können wir auch von einer sittlichen Freiheit in negativer Hinsicht sprechen (ebenda 297u—98). In dem Masse dagegen, wie die moralischen Anlagen durch ganz besonders starke Gebilde entgegengesetzten Karakters an ihrer Entfaltung gehindert werden, geht dem Menschen die sittliche Freiheit in dieser negativen Bedeutung verloren. An sich ist jedoch diese Freiheit im negativen Sinne keine Vollkommenheit (A II 417); diese finden wir erst bei der sittlichen Freiheit im positiven Sinne (Pr. Ps. II 303m). Hier sind entweder gar keine sittlich-abweichenden Angelegtheiten gebildet, oder aber die sittlich-normalen sind ihnen gegenüber in ganz entschiedener Übermacht[2]. Das Ziel der moralischen Freiheit ist daher die innere Stärke (Überlegenheit) der nach der »allgemeingültigen Wertschätzung« höheren Motive (A II 419u, 422u).

Die sittliche Freiheit (sowohl in der negativen, wie auch in der positiven Bedeutung) kommt nun bei den einzelnen Menschen in zahllosen Gradabstufungen uud in mannigfachen Kombinationen beider Bedeutungen vor

[2]) Das ist das eigentliche, von uns im § 11 dargestellte Wesen der sittlichen Freiheit (GI 562).

(AII 420, o). Ihre vollkommene und reine Ausbildung ist allerdings etwas Hohes und Herrliches, aber auch sehr selten und nur mühsam zu erringen. — Im allgemeinen stellt sich die Freiheit im Laufe des menschlichen Lebens als stetig wachsend dar[3]; das Innere wird im Verhältnis zu dem Äusseren in immer höherem Grade unabhängig, der Mensch bestimmt sich immer mehr aus sich selbst heraus oder frei (AII 406 u—407).

Bei der Erwerbung der sittlichen Freiheit findet das, was wir über die Entstehung des Sittlichen und Unsittlichen gehört haben, seine praktische Anwendung. Allgemeine Regeln lassen sich dafür, wie übehaupt bei der moralischen Kunstlehre, kaum geben. Wir erinnern aber an die auch in diesem Zusammenhange passenden Winke, die wir im vorigen § 26 für die angemessene Ausbildung des Willens gegeben haben, und heben hier folgende allgemeine, zum Teil schon erwähnte Gesichtspunkte im Zusammenhange hervor[4]: Auch bei der Ausbildung der sittlichen Freiheit setzt uns erst die Erkenntnis der Gesetze der moralischen Entwicklung in den Stand, eine positive und gedeihliche Wirksamkeit auszuüben[5]. Die strenge Naturgesetzlichkeit der Entwicklungen selbst ist ebenfalls eine notwendige Voraussetzung einer solchen Einwirkung (vgl. GII 425m). — Wie wir ferner bereits wissen, entsteht der moralischer Karakter des Menschen durch das Zusammenwirken des Äusseren und des Inneren.

[3]) AII 405; vgl. das dort folgende.
[4]) Ich verweise auch nochmals auf GI 565 ff.
[5]) Vgl. AII 416, GII 18 m—19.

Wenn sich also einmal eine gewisse Freiheit gebildet hat, so wird dieselbe ihrerseits einen wichtigen Faktor für die folgenden Entwicklungen darstellen[6]. Kräfte aber, die eine so grosse Macht entwickeln können und sollen, sind nicht so leichten Kaufes zu erwerben (Pr. Ps. II 303u—304). Es ist dazu eine grosse Reihe von Akten notwendig, jede Abkürzung dieser Reihe, jede Übereilung ist bedenklich, da die dabei entstehenden Lücken »dem Einschleichen und Einnisten von Mangelhaftem und Verkehrtem« Raum bieten (ebenda). — Man unterschätze auch nicht die kleinsten Einwirkungen[7]; nachdem einmal moralische Angelegtheiten in gewisser Stärke gebildet sind, können dieselben allerdings nicht nur sonst Schädliches neutralisieren, sondern sogar der weiteren Begründung des Moralischen dienstbar machen. Übung und Konsequenz im sittlichen Handeln wie in der Vermeidung des Unsittlichen sind daher für die moralische Vervollkommnung von grosser Wichtigkeit[8].

---

[6]) Über die relative Grösse dieser Wirksamkeit der Freiheit spricht sich B. etwas schwankend aus. So meint er (GII 418—20 und ff.) im Grossen und Ganzen die Freiheit nicht als einen dritten Faktor neben dem Äusseren und Inneren gelten lassen zu dürfen, so gross auch ihre Wirksamkeit im einzelnen sein möge. M. E. ist dieses Innere und die Freiheit im Grunde genommen eigentlich dasselbe, wie es auch B. selbst (ebenda 419 Z. 10) ausspricht. — Insofern also kann man sagen, dass der einmal in einer gewissen Vollkommenheit gebildeten Freiheit, d. h. eben dem Inneren, eine sehr bedeutende Rolle für die weitere Entwickelung zukommt. — Vgl. § 10; (G I 504—06); G I 520 Ag. Pr. Ps. II 370—79, bs. 374—76 (Einfluss der Schicksale auf die moralische Entwicklung oder die Ausbildung der Freiheit).

[7]) Vgl. A II 416 u. Physik 294 m. G II 537.

[8]) Ich muss mich mit diesen Bemerkungen begnügen und verweise auf das am Ende des § 25 beigebrachte Material.

Soviel von der moralischen Kunstlehre. — Auf die eigentliche Ethik Benekes brauchen wir nicht weiter einzugehen; wir haben ja im vorhergehenden — abgesehen davon, dass man das Problem der Willensfreiheit als Ganzes als einen Teil der Ethik betrachten kann — vielfach Gelegenheit gehabt, Einblicke in dieselbe zu gewinnen[9]. Nur einen, von Beneke selbst in diesem Zusammenhang erörterten Punkt wollen wir hier noch kurz erwähnen. Man hat, besonders seit Kant, behauptet, dass das Moralische zu allen Neigungen im Gegensatz stehe (Gl 95, o) und dass daher einer wahrhaft sittlichen Handlung ein Kampf vorausgegangen sein müsse. Je schwieriger der Kampf sei, desto mehr steige der sittliche Wert der Handlung (96, o). Weit entfernt, — sagt Beneke — dass das richtig wäre, ist es vielmehr für die vollkommene moralische Ausbildung, für die wahrhafte sittliche Freiheit wesentlich, »dass wir ohne allen Kampf und aus unserer ganzen Seele heraus dem Sittlichen gemäss handeln« (96m). Der Kampf dient blos dazu, die Stärke der inneren moralischen Angelegtheiten anschaulich hervortreten zu lassen. Sittliche Freiheit und Kampf stehen ihrer Stärke nach in umgekehrtem Verhältnisse zu einander (Ps. S. 191 o).

Wir haben damit die Ausführungen B.s über das Problem der Willensfreiheit kennen gelernt und wenden uns im Schlusskapitel zu einer kurzen Würdigung dieser Lösung des Freiheitsproblems. Der nächste Paragraph enthält allerdings noch eigene Ausführungen Benekes, die aber ebenfalls einen Beitrag zu dieser Würdigung bilden.

[9]) Ich verweise im übrigen auf »Jodl« und »Gramzon« (Siehe Ag. zum § 2 dieser Arbeit.)

Kapitel IX.

Schluss.

§ 28. Selbstverteidigung Benekes gegen den Vorwurf des Determinismus und Quietismus.

Wir haben die Ausdrücke Determinismus, deterministisch u. s. w. bisher immer in dem in der modernen Philosophie ziemlich allgemein anerkannten Sinne gebraucht[1]. Bei Beneke selbst kommt jedoch »Deternismus« in einem anderen Sinne vor[2]. Im »Archiv« verteidigt sich Beneke gegen die »Anklage des Determinismus und Quietismus«. Determinismus bedeutet hier, wie sich schon aus dieser Zusammenstellung und weiter aus dem folgenden ergibt, etwa soviel wie Fatalismus (mit einem Anklang an die Prädestination). Beneke verteidigt sich gegen diese Anklage (Al 505 ff.), indem er ausführlich auf seine Theorie der Freiheit und Zurechnung eingeht[3]. Ich hebe davon folgendes hervor: Man sagt (509), wenn das menschliche Wollen und Handeln durch strenge Naturnotwendigkeit bedingt sei, so bleibe uns nichts übrig, als untätig die Hände in den Schoss zu legen und Gott oder das Schicksal ruhig tun zu lassen, was sie wollen. Diese Behauptung führe also

[1]) Man vgl. bs. die §§ 1 und 8 (Anfang) dieser Arbeit.

[2]) Sk. II 653 u. A I 505 ff. III 127.

[3]) Diese Verteidigung ist mit grosser Wärme und mit einer Prägnanz und Eleganz geschrieben, die man bei B. nicht immer findet.

zum Determinismus und Quietismus. — Im Gegenteil! — erwidert Beneke — »oder legt denn etwa der Mensch sonst den Naturgesetzen gegenüber die Hände in den Schoss? — Unstreitig gerade das Gegenteil, jemehr er die streng notwendige Bedingtheit durch diese erkannt hat, um desto mehr kann, und um desto mehr soll er tun!« So verhält es sich auch in unserem Falle: Die Einsicht in die strenge Naturgesetzlichkeit der Vorgänge des Seelenlebens befreit eben den Menschen aus seiner quietistischen Ratlosigkeit und legt ihm die Pflicht auf, bessernd und bestimmend in dasselbe einzugreifen. Die »gewöhnlich sogenannten deterministischen und quietistischen Ansichten« haben die Sache auf den Kopf gestellt, indem sie von vornherein annahmen, dass durch ein unabänderliches Dekret Gottes die einen zur Seeligkeit und die anderen zur Verdammnis vorher bestimmt seien[4]. — In der Tat, wenn man sieht, welch eine grosse Rolle bei Beneke die moralische Kunstlehre wie überhaupt die Pädagogik spielt, wie er selbst den schwärzesten Verbrecher noch nicht ganz verloren gibt, so muss man auch unabhängig von der soeben in ihren Grundgedanken mitgeteilten und — wie gesagt — glänzend geschriebenen Verteidigung sagen, dass die Lehre Benekes jedes fatalistischen Beigeschmackes entbehrt und im Gegenteil lebhaft zum Kampfe gegen Fatalismus und Quietismus aufruft.

---

[4]) Man vgl. zu dieser Verteidigung auch A III 127. G I 575—76.

§ 29. **Die Bedeutung der Freiheitslehre Benekes.**

Wir haben hier nicht die Absicht, kritisch auf Einzelheiten der vorliegenden Lösung des Freiheitsproblemes einzugehen[1], sondern wollen, neben einer Würdigung im Grossen und Ganzen, noch auf einige Gesichtspunkte aufmersam machen, die für eine gerechte Würdigung nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. — Beneke steht durchaus und entschieden auf dem Boden des Determinismus[2]; von diesem aus entwickelt er unter genauer Berücksichtigung aller Interessen des moralischen Bewusstseins seine allgemeine Theorie der psychologischen Freiheit, als deren höchste Vollendung die sittliche Freiheit erscheint. Um also nur diese Hauptpunkte ins Auge zu fassen, so hat Beneke m. E. sowohl mit seinen Auseinandersetzungen über die psychologische Freiheit als Grundform der menschlichen Freiheit (§ 10) — Jodl bezeichnet sie sehr treffend als die »Freiheit, seinen eigenen Willen zu tun«[2] — als auch insbesondere mit seiner Darlegung des Wesens der sittlichen Freiheit in der Hauptsache durchaus das richtige getroffen. Auch wir teilen die Überzeugung, »dass es nie gelingen wird, diese Beweisführung umzustossen«[3]. — Als besonderes Verdienst kann man Beneke seine

[1]) Obwohl diese Lösung auch im einzelnen Stoff zu sehr vielen bemerkenswerten, erläuternden wie erweiternden Erörterungen bieten würde.

[2]) Vgl. Jodl II 263 u.

[2]) Dressler im Anhang zur Ps. (3. oder 4. Aufl. S. 304) in Hinsicnt auf die Ausführungen von G I.

[3]) Vgl. Gramzow 123 u.; Jodl II 551 Ag. 25.

ausführliche, geistvolle und treffende Kritik der metaphysischen Freiheitslehre anrechnen[4], einer Lehre, die Beneke nach seinem eigenen Geständnis (Phys. 66m) immer in eine Art von »philosophischem Feuereifer« versetzte.

Weiter wollen wir hier auf die Würdigung der Freiheitslehre Benekes nicht eingehen. Ich bemerke aber apologetisch noch folgendes: Zum ersten: Benekes Freiheitstheorie entwickelt sich zwar aus seinen psychologischen Anschauungen heraus. Es wäre aber nicht richtig, daraus zu folgern, dass man mit deren Verwerfung nun etwa auch jene Freiheitstheorie abgetan habe. Ihren Grundzügen und Hauptergebnissen nach ist dieselbe wesentlich von der speziellen psychologischen Doctrin unabhängig. Sind doch auch viele andere Forscher auf ganz anderen Wegen sowohl zu einem ebenso bestimmten Determinismus, als auch zu ähnlichen Anschauungen über das wahre Wesen der menschlichen Freiheit gekommen! Allerdings erhält die Freiheitstheorie Benekes durch seine psychologische Methode eine besondere eigentümliche Färbung, die sich besonders in seinem mit so grossem psychologischen Scharfsinn unternommenen Versuche ausprägt, das menschliche Seelenleben in seinem moralischen Entwickelungsgange zu erforschen und die erforschten Entwicklungsgesetze für die Praxis nutzbar zu machen, ein Versuch, der ebenfalls m. E. in der Hauptsache wohl gelungen und Beneke zu besonderem Verdienste anzurechnen ist[6].

[4]) Ich verkenne natürlich nicht, dass sich im einzelnen gegen psychologische Ansichten oder Hypothesen B.s sehr wohl Kritik erheben lässt.

Zweitens aber mache ich noch auf folgenden Gesichtspunkt aufmerksam. Aus dem beigegebenen Verzeichnisse sämtlicher Schriften Benekes ergibt sich, dass zwischen der ersten und letzten derselben ein Zeitraum von 33 Jahren liegt. Als 22jähriger schrieb Beneke seine ersten kleinen Schriften, in welchen das Problem der Willensfreiheit schon Erwähnung findet. Es ist daher ganz natürlich und nur zu erwarten, dass hier eine gewisse Entwicklung in der Ausgestaltung der Ansichten bei Beneke vorliegen werde. Und in der Tat, in immer tiefer eindringenden, und sich zu grösserer Klarheit und Einheitlichkeit durchringenden Ausführungen kommt Beneke in den etwa gleichzeitigen Schriften »Grundlinien der Sittenlehre« und »System der Metaphysik« zur grössten Vollendung seiner Theorie, um sie auch in den folgenden Schriften noch vielfach zu diskutieren und weiter auszubauen. In den früheren Schriften (Physik, Skizzen) sind die Ausführungen zum Freiheitsproblem wesentlich noch polemisch, von der späteren positiven Freiheitstheorie finden sich nur erst einige Grundzüge angedeutet, wenn sich auch z. B. die Grundlehre der sittlichen Freiheit schon sehr früh vorfindet. Am wertvollsten aus der früheren Zeit sind für unser Problem die Ausführungen der »Physik der Sitten« und der »Psychologischen Skizzen« II Bd., ferner die Ausführungen der Schrift über »Das Verhältnis von Seele und Leib« und dann hauptsächlich diejenigen des »Lehrbuchs der Psychologie« aus dem Jahre 1833[7]. Aus der späteren

[7]) Am wenigsten Wert für unser Problem haben meines Erachtens die Ausführungen der »Beiträge« 406 ff., bei denen

Zeit kommen neben den oben erwähnten »Grundlinien« und der »Metaphysik« besonders die Aufsätze im »Archiv« in Betracht. Sie gehören — besonders auch in Hinsicht ihres Stiles —, zu dem besten, was Beneke geschrieben hat[8]. — Unsere Darstellung bezog sich im allgemeinen auf die Ausführungen in den späteren Schriften und vor allem im ersten Bande der »Grundlinien«. Wenn wir auch alle anderen Ausführungen mit verwandt haben, so brauchten wir doch, besonders nach dem eben bemerkten, auf vieles nebensächliche jener früheren Schriften nicht genauer einzugehen.

Diese beiden soeben besprochenen Gesichtspunkte möge man also bei der Würdigung der Benekeschen Freiheitstheorie im Auge behalten. Wir schliessen damit diese kurze Würdigung und wollen hier nur noch einmal die Überzeugung aussprechen, dass die dargestellten Anschauungen Benekes nach vielen Seiten hin von hohem Interesse und besonders auch dazu geeignet sind, zur eigenen selbstständigen Beschäftigung mit dem Probleme der Willensfreiheit anzuregen und ein tieferes Eindringen zu befördern.

»Ich hoffe«, — sagt B. in einer Jugendschrift (Erf.-Seelenlehre 117) mit dem glücklichen Optimismus einer

sich eine gewisse Unklarheit gegenüber der späteren ausgebildeten Freiheitstheorie kaum leugnen lässt.

[8]) Ebenso urteilt Gramzow S. 248. — Die Herausgabe des Archives war die Verwirklichung eines lang gehegten Lieblingswunsches von Beneke. Diese Zeitschrift bildete zugleich für ihn das letzte Mittel, die Aufmerksamkeit der zeitgenössischen philosophischen und überhaupt der gebildeten Welt in höherem Masse auf seine Forschungen zu lenken.

beginnenden philosophischen Laufbahn — »für klare Denker und aufmerksame Beobachter durch die gegebenen Auseinandersetzungen diesen Streit — um die Willensfreiheit — beendigt zu haben.« Es ist leider, auch auf die späteren ausführlichen Auseinandersetzungen hin, nicht der Fall gewesen, schon aus dem äusserlichen Grunde, weil man sich mit Beneke und seinen Schriften herzlich wenig beschäftigt hat. Doch darüber und über B.s allgemeine Bedeutung wollen wir im nächsten und letzten Paragraphen noch einige Worte anfügen, um eine Pflicht der Dankbarkeit gegenüber dem Andenken dieses bedeutenden, aber von seiner Mit- und Nachwelt so wenig gewürdigten Philosophen zu erfüllen.

§ 30. Die Bedeutung Benekes im allgemeinen.

Benekes Geschick als Philosoph und Forscher ist fast ebenso tragisch wie sein Schicksal als Mensch. Von der zeitgenössischen Philosophie wurde er meistens vornehm ignoriert, oder soweit man überhaupt Notiz von ihm nahm, auch von Seiten verwandter Richtungen verspottet, verleumdet und angefeindet[1]. So war sein Leben eine Kette von widrigen äusseren Schicksalen und von schweren Enttäuschungen, die ihm die un-

[1]) Bs. die Herbartianer haben, zu Lebzeiten Benekes wie auch später, in blindem Autoritätsglauben grosses hierin geleistet. Man vgl. die nicht nur von Unrichtigkeiten, sondern auch geradezu von persönlichen Verunglimpfungen strotzende Schrift »Kritik der Psychologie von Beneke« von A. Weber, Diss. Weimar 1872. Vgl. bs. S. 2, 30 u. 70. Von der überwiegenden Mehrzahl der Schriften B.s. scheint der Verfasser so gut wie nichts zu kennen, sonst könnte er nicht so unglaubliche B.s. Theorien gänzlich missverstehende Behauptungen aufstellen.

günstige Aufnahme seiner philosophischen Forschungen bereitete. Trotzdem hat er sich nicht verbittern lassen und hat nie aufgehört, seine ganze Kraft seiner hohen und heiligen Lebensaufgabe zu widmen, der Philosophie neue Bahnen zu weisen. Kein Wunder aber, wenn schliesslich andauernde körperliche Leiden im Verein mit schweren seelischen Depressionen auch seinen Lebensmut gebrochen haben sollten[2]. — Die Philosophie hat später vielfach ähnliche Bahnen eingeschlagen, aber jenem unermüdlichen Vorkämpfer hat sie die gebührende Anerkennung und Dankesschuld erst zu einem sehr kleinen Teile abgetragen (vgl. Höffding, Gesch. der neueren Philosophie, II S. 293). Wohl sind einzelne hervorragende Philosophen wie besonders auch Pädagogen — ich nenne nur von den ersteren Ueberweg, von den letzteren Dressler — warm für Beneke eingetreten, aber es sind ihrer doch nur verhältnismässig wenige gewesen. Und doch verdient Beneke, ebenso gut wie manche seiner älteren Zeitgenossen, deren Namen ein günstiges Schicksal schnell zu Welt-

[2]) B. verschwand plötzlich am 1. März 1854 und blieb verschollen. Erst am 4. Juni 1856 wurde seine Leiche im Flutgraben bei Charlottenburg, in der Nähe des heutigen Bahnhofs Tiergarten in Berlin aufgefunden. Es ist niemals aufgeklärt worden, ob ein Verbrechen oder ein — vielleicht in plötzlicher Geistesumnachtung begangener — Selbstmord oder auch, was mir nach der Darstellung Gramzows am wahrscheinlichsten erscheint, ein Unglücksfall vorliegt. — B., 1798 zu Berlin geboren, war 1820–24 und 1827—32 Privatdozent, von 1832 bis zu seinem Tode ausserordentlicher Professor zu Berlin. Von 1842 an bezog er eine (widerrufliche!) jährliche Remuneration von 200 Talern, vorher nichts oder vielmehr ein »negatives Gehalt« von 32 Talern, die er, der Unverheiratete, an die Professoren-Wittwen-Kasse zahlen musste.

berühmtheiten gemacht hat, beachtet und gelesen zu werden, besonders seine bedeutenderen Schriften wie die Grundlinien der Sittenlehre, die Metaphysik, das Lehrbuch der Psychologie und auch das »Archiv für pragmatische Psychologie«.

Beneke ist von Haus aus Psychologe; seine zahlreichen psychologischen Schriften bieten eine grosse Fülle bedeutenden psychologischen Materials und zeigen einen in die geheimsten Regungen der menschlichen Seele mit Liebe und Verständnis eingedrungenen Forscher. Aber auch auf anderen Gebieten hat er Bedeutendes und Bleibendes geleistet, so in der Rechtsphilosophie, Pädagogik, Ethik und anderen.

»Benekes Schriften« — sagt Jodl sehr treffend (II 549 Ag. 1) — »sind freilich auch kein so dankbares Feld für mannigfache und geistreiche Interpretationen, wie die Arbeiten der grossen Metaphysiker. Er gehört nicht zu den Schriftstellern, welche grössere Rätsel aufgeben, als sie zu lösen imstande sind; er verbreitet wirkliche Klarheit, wohin er greift.« Dieser Karakter der Schriften Benekes mag es auch mit sich gebracht haben, dass die Literatur über Beneke ziemlich spärlich ist. Ich möchle hier auf die Darstellung in Ueberweg-Heinzes »Grundriss der Geschichte der Philosophie«, ferner auf die spezielle Darstellung der Ethik bei Jodl verweisen und endlich noch besonders alle, die sich für Beneke interessieren oder ihn kennen lernen wollen, auf die schon mehrfach erwähnte, neuerdings erschienene Schrift aufmerksam machen: »Friedrich Eduard Benekes Leben und Phi-

losophie«, von Otto Gramzow, Bern 1899, 284 S. Diese Schrift enthält sowohl eine eingehende Biographie Benekes (auf grund neuer Quellen), als auch eine ziemlich ausführliche Darstellung seiner Philosophie; sie ist mit grosser Wärme, Begeisterung und Sachkenntnis geschrieben[3].

Mit diesem Hinweis will ich diese kleine Schrift, in der ich ein allgemein interessantes Problem in seiner Behandlung bei Beneke darzustellen und gleichzeitig einige Hinweise auf die Philosophie Benekes im allgemeinen zu geben gesucht habe, abschliessen. Möge sie zu ihrem — wenn auch nur bescheidenen — Teile dazu beitragen, das Interesse für die Philosophie Benekes immer mehr zu beleben und zu weiterer Beschäftigung mit ihr anzuregen.

---

[3]) Gramzow giebt auch ausführliche Notizen über das Verhältnis Benekes zu seinen Zeitgenossen und deren Philosophie. Ferner findet sich dort das ausführlichste Verzeichnis der Schriften und kleineren verstreuten Aufsätze von Beneke und über Beneke (vollständiger als bei Überweg-Heinze.) Ich erlaube mir, das neueste über B. erschienene zur Vervollständigung dieses Verzeichnisses hier anzuführen: H. Renner, B.s Erkenntnistheorie, Diss. Halle 1902. — A. Löwenberg F. E. Benekes Stellung zur Kantischen Moralphilosophie. Berlin 1903. A. Thomsen, über die Entwickelung der ethischen Theorie B.s. Arch. für Gesch. der Philosophie, herausgeg. von L. Stein IX. Bd., Heft 2, vom 28. Jan. 1903, Berlin. S. 204—217. A. Wandschneider, die Metaphysik Benekes. Berlin 1903 S. Mittler und Sohn.

Anhang.

Verzeichnis der für das Problem der Willensfreiheit in Betracht kommenden Stellen aus Benekes Werken. (Die in der Arbeit selbst zur Begründung und weiteren Ausführung herangezogenen Stellen psychologischen und metaphysischen Inhalts, bei denen das Freiheitsproblem nicht unmittelbar erwähnt oder behandelt wird, sind nicht aufgenommen, sondern an den betreffenden Stellen der Arbeit selbst zu finden. Die in Klammern stehenden Schriften kommen, in diesem engeren Sinne, nicht in Betracht.)

Erkenntnislehre. 1820. — 147—48 und Ag.

Erfahrungsseelenlehre. 1820. — 113u—114. 117.

(Neue Grundlegung zur Metaphysik, 1822, war mir nicht zugänglich.)

Grundlegung zur Physik der Sitten (Physik). 1822. — 65—77. 89—90. 133 Z. 14. 266 und Ag.

Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. 1823. Nicht erhältlich; nach Benekes Angabe S. 41—55.

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde. 1824. — XIII. 406—24, bs. 412u—414o.

Psychologische Skizzen (Sk.) I 1825. — 398u und Ag. II. 1827. — 397—416. 545—46m. 643—46. 655—60.

Das Verhältnis von Seele und Leib (Verh. v. S. u. L.). 1826. — 275—77.

Benthams Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung. 1830. — II, 14—32.

(Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. 1832.)

(Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens. 1832.)

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft.(Ps.) 1833. — Citate nach der 3. oder 4. Aufl. — S.190m, 191o. § 310. 311 und Agn. 362 Ag. 364 Ag. 3.

Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben. 1833. — 83m bis 84.

(Erziehungs- und Unterrichtslehre. 1835—36.)

(Unsere Universitäten und was ihnen not tut. 1836.)

(Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen. 1836.)

Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie.

I. allgemeine Sittenlehre. 1837. — IXo. 91, o. 380. 498—564. 575—76.

II. spezielle Sittenlehre. 1841. — XIV, XVII Z. 8. v. u.; 4—12. 392u und Ag. 406—26.

III. Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philosophischen Criminalrechts. 1838. — 196u—97. 293—99.

System der Metaphysik und Religionsphilosophie (M). 1840.— XI. 261—333; genauer: 263o. 264—65. 276. 326—29. 333—49. 520u—21. 525m. 530u. 536u.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens (Logik) 1842. — I.: nichts. II.: 46—47. 59—60. 61. 139 Ag. 176. 276 Z. 8 ff. 326 Ag.

Die neue Psychologie (D. n. Ps.) 1845. — 209 bis 212, o (vorwiegend psychologisch).

(Die Reform und die Stellung unserer Schulen 1848.)

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in Anwendung auf das Leben. (Pr. Ps.) 1850. — I.: 74u. II.: 285—303, genauer: 285u—86. 289. 297 bis 98. 299 - 300 und Ag. 301m. 303m (313u, 314m). 376m.

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie 1853. — § 77 und Agn. 78 Ag. 1. 212 Ag. 2. 215 und Agn.

Archiv für pragmatische Psychologie. 1851—53. (A.I-III.)

I.: 225—49, bs. 229—40. (363—67). 505—11.

II.: 397—423, bs.—414. (486 ff.)

III.: 117—127, davon bs.: 121—23. 127.

Es sind dies, mit Ausnahme zweier lateinischer Dissertationen und der Aufsätze in Zeitschriften, Benekes sämtliche Schriften.